

第一章 引论

第一节 《周易》研究综述

一、古代易学研究概要

《周易》包括卦画系统、卦爻辞经文、卜筮方法等三个部分。《系辞传》、《文言传》、《象传》、《彖传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》等自汉代始称作十翼，亦具有经的地位。“传”是春秋战国时期及其以前时代的易学家（有可能至西周时期）对经的解释、发挥和申述。

“传”以后对《周易》本经及十翼的研究著作统称为《易》学著作。如果从春秋战国时代算起，《易》学史已有2 500余年历史。

（一）西汉易学研究述要

自汉代开始，《易》已上升为群经之首，为“大道之原”，汉廷设立有《易》博士。汉武帝以后，“罢黜百家，独尊儒术”，文人因经学而致显达的大有人在。汉代《易》学是《易》学发展史上的一个十分重要的时期，人们习惯称汉代《易》学为汉《易》。汉《易》重象数之学，所谓象数就是指：《周易》经文卦画中所体现的卦象、爻象，卦辞、爻辞与卦象和爻象有密切联系，而占筮时所获得的卦爻及卦爻辞是由筮数决定的，象数《易》着重探讨的就是《易》学中的卦爻辞与卦爻象之间的关系及其在占筮中的具体应用情况。汉代象数易学以孟喜、焦贛、京房为代表，汉代的象数易学亦为官方易学，即今文易学，他们将卦爻象与天文、历法、阴阳、五行等结合起来，创立了“卦气说”，以“卦气说”阐释《周易》，重视占筮，可称为卜筮派象数易学；到了东汉，易学家多重视对《周易》经文的注释，如马融、郑玄、荀爽、虞翻等，可称为注经派象数易学。孟喜、郑玄、虞翻注经时往往以礼释《易》，多有新见。汉代的今文经学，包括易学在内，多以经术经世，即清代以后所谓的“经世致用”也。刘师培在《经学教科书》中说：“大抵西汉之时，经学有今文古文之分。今文多属齐学，古文多属鲁学。今文家言，多以经术饰吏治，又详于礼制，喜言灾异、五行。古文家言，详于训诂，穷声音文字之原。”刘师培所说的“多以经术饰吏治”即指今文经学家喜用经术管理国家与百姓，这些人精通礼制，喜言灾异、五行。

西汉除了居于正统地位的官方易学属于象数派易学而外，另有非主流易学，与象数易学相对相反，他们不重视卦象与术数，不讲卦气，也不讲阴阳灾变，而是根据《彖》、

《象》、《文言》等易传来解释经典，重视义理的阐发。这派以费直、高相为代表，属古文经学，亦可称作“民间易学”。第二种非主流易学是将黄老之学与《周易》相结合，阐发阴阳变易学说，以黄老之学解《易》，如严君平、扬雄等人。

东汉末年魏伯阳著《周易参同契》，利用《周易》卦象与西汉孟喜、京房卦气说等易学成就，以及五行数方位图式，构建了一套道教丹术修炼的炼丹模型，在道教修炼上影响至巨。

（二）魏晋南北朝易学述要

魏晋时期，义理学派得到弘扬与发展。代表人物有王肃、王弼、韩康伯等人。尤其是王弼注易，排斥象数易学，以老庄玄学观点解易，提倡所谓“得意忘象”，“得象忘言”等易学观点，称为“王学”，王弼的《周易注》对后世易学影响很大。

当然，魏晋时仍有人重象解易，并以卜筮著名于世，如管辂、孙盛等人。

荀爽、干宝、郭璞等人的易学著作皆已散佚，只存于《周易集解》的零散注释之中，属于象数学派。

（三）唐代易学简论

唐代的易学家以孔颖达、李鼎祚等为最著名。孔颖达的《周易正义》为《五经正义》之一，《五经正义》由颜师古受诏考定五经始，经贞观十二年（638年）孔颖达受敕撰写五经义疏，直到永徽四年（653年）第二次考定，其时孔颖达已于贞观二十二年（648年）去世，共经过了二十四五年时间。《五经正义》为唐代每年明经科考试的标准教科书，对后世经学产生了重大影响。孔氏《周易正义》一书，采用王

弼、韩康伯注本，由孔氏作疏，对两汉以来易学发展的成果，尤其是义理学派的易学成果，作了一次大规模的系统的总结。

李鼎祚的《周易集解》为象数学派的集大成之作，汉魏以来许多易学家的注释及其易学观点，赖此得以保存一鳞半爪，因此在易学文献史上具有重要价值。

除孔、李而外，陆德明亦为唐代易学名家。陆氏撰《经典释文》一书，其中有《周易释文》一卷，另著《周易文句义疏》、《周易大义》皆亡佚。

崔憬亦为唐代易学名家，其易学注释保存于李鼎祚的《周易集解》之内。

此外，尚有李淳风、袁天纲、僧一行等人。

（四）宋代易学简论

宋代是易学发展史上的一个重要时期。两宋时期，易学派别众多，宋代的道学家或理学家们几乎都研读过《周易》，并作过传注，写过有关的易学著作，如周敦颐、程颢、程颐、张载、邵雍、苏轼、司马光、朱熹、杨万里等人。

宋代易学的一个基本特征就是通过研读《周易》，注释解读《周易》，从而挖掘出《周易》经传所蕴含的义理，构建理学体系的哲学基础。

宋易另一个特征，就是流行“图书学”。北宋时期象数学派的“图书”之学盛行，河图、洛书经道士陈抟传种放、穆修、李之才等人，发展为周敦颐、邵雍的易学。“图书”之学包括先天图、河图洛书、太极图等内容。邵雍著《皇极经世》，刘牧著《易数钩隐图》，周敦颐著《太极图》。

当然，宋易以义理学派为主宗，居于主导地位。在北宋

时，程颐的易学，偏重于阐释义理；张载的易学偏重于取象释义，以气为本来立论；南宋时朱熹的易学则融合理理学派与象数学派，集易学大成；叶适等人易学则重实用事功；陆九渊、杨简等人易学则重心学，可称作心学派的义理学派；苏轼之易学，则儒理、玄理、禅学兼杂；杨万里之易学，以史论易。

宋人易学著作丰富，《宋史·艺文志》记录北宋时即有60余家。《四库全书总目》论述宋人易学著作达50余种。重要著作有周敦颐《太极图说》、《易通》（又称《通书》）、朱震《周易集传》，范仲淹《易义》，李献《易论》，欧阳修《易童子问》，司马光《温公易说》，程颐《伊川易传》，张载《横渠易说》，朱熹《周易本义》，杨万里《诚斋易传》，杨简《杨氏易传》等等。

（五）元明清易学述要

元代易学以程朱为宗，如董真卿《周易会通》、胡一桂《周易本义附录纂疏》、吴澄《易纂会》、胡文炳《周易本义通解》、熊良辅《周易本义集成》、俞琰《周易集说》、《读易举要》、《周易参同契发挥》等等。

明清时期的易学得到进一步发展。据《四库全书总目》、《续修四库全书提要简目》、黄寿祺《易学群书平议》的统计，明代易学著作达200种，清代易学著作达460余种。

明清时期的易学有汉易和宋易之分，宋易以经传明道，一为义理易学，一为图书象数易学。汉易，即用文献学、考古学的方法治易。

自明至清初，为宋易发展时期，如胡广《周易大全》，蔡清《易经蒙引》，孙奇逢《读易大旨》，王夫之《周易内

传》、《周易外传》、《周易稗疏》，李光地《周易折中》等，尤以王夫之的易学成就为最著。象数学派的著作有来知德的《周易集注》，黄道周的《易象正》，方以智的《东西均》、《易余》等等。

汉易形成于雍乾之际，胡谓著《易图明辨》，惠栋著《易汉学》张惠言著《周易虞氏义》、《周易郑氏义》、《虞氏易礼》，姚配中著《周易姚氏学》，焦循著《易通释》、《易章句》等书。

明中期，焦竑《易筌》、方时化《易引》等以佛经禅学解易。李贽著有《九正易固》，高攀龙著有《周易易简说》等书。

清代之学者尚汉易，往往擅长辑佚，清代之有名学者，除张惠言辑有虞氏易、郑氏易而外，尚有孙堂、马国翰、黄奭等人辑有汉易之书。如孙堂撰有《汉魏二十一家易注》，马国翰辑有《玉函山房辑佚书》，其中辑有 50 家汉唐易注，计 79 卷，是最全的汉唐易注辑本。黄奭撰有《汉学堂丛书》辑佚 200 余种，易类有《子夏易传》、《孟喜易章句》、《王肃易注》、《薛虞易音义》、《翟子元易义》、《易纬》等书。

清代乾嘉以后的今文学派，于易并有专深研究，但却过于疑古，如姚际恒、崔述等人。姚际恒《九经通论》之《易传通论》，认为《易传》非孔子所作，崔述则怀疑《周易》卦爻辞为文王、周公所作。此说对现代易学有很大影响。

二、现代易学研究概要

所谓现代易学，是指自民国初年至今天，约近百年的时

间内的易学，其研究由变异、怀疑至繁荣，并随着中华民族国力的逐步上升，中华文化的不断传播，而越来越受到学界的重视。因出土文献的研究，学者们对易学的认识已达到了一个新的高度。

（一）古史辨派易学研究

学者们运用西方的新思想和新方法，对《周易》进行了探讨，顾颉刚先生等认为，《周易》经文非伏羲、文王等所作，其论文《周易卦爻辞中的故事》等论证了“丧羊于易”等史事，顾氏认为《周易》经文为周初作品，总体而言，顾氏之论还算客观平允。

李镜池、郭沫若、陆侃如等人，疑古过勇。李氏认为《周易》编于西周晚期。郭氏本来在《周易时代的社会生活》一文中认为《周易》为西周初年作品，但后来却在《周易之制作时代》一文中，一反常态，大胆认为《周易》作于春秋以后，是孔子的再传弟子 犴臂子弓所作，这种说法主观臆断居多，而客观考证过少，经不起检验。陆氏认为《周易》亦在东周中年方写定。他们都将《周易》仅视为卜筮之书而否定其含有哲学思想。

对于《易传》，钱穆、冯友兰、顾颉刚等认为与孔子无关。钱氏甚至认为孔子与易无关。其唯一证据即是一条《鲁论》孔子“五十以学《易》（亦），可以无大过矣”，而对于大量孔子与易相关的证据却不顾。郭沫若认为《易传》中的大部分在秦始皇三十四年（前 213 年）以后完成。

由现在的易学研究成果和出土文献如《帛书易》、《竹书易》以及陕西周原出土的甲骨数字卦看来，疑古派中的许多易学研究中的观点是错误的，许多结论仅仅是主观臆想

罢了。

高亨在 20 世纪 40 年代著有《周易古经通说》、《周易古经今注》，在学风上继承了顾氏李氏的古史辨派的观点。高氏 70 年代著有《周易大传今注》。

（二）象数派的易学研究

民国初年的象数派以杭辛斋和稍后的尚秉和为代表。

杭辛斋著有《学易笔谈初集》（四卷）《学易笔谈二集》（四卷）《读易杂识》（一卷）《易楔》（六卷）《愚一录易说订》（二卷）《易数偶得》（二卷）《沈氏改正揲蓍法》等七种。

尚秉和著有《焦氏易林注》、《焦氏易詁》、《周易古筮考》、《周易尚氏学》、《左传国语易象释》、《易说评议》、《学易偶得录》、《周易导略论》、《时训考》、《卦全考》、《太古筮法正误》等十余种。

黄元炳著《易学探源》，为“集卦气大成”之作。

（三）科学易研究

薛学潜著有《易与物质波量子力学》、《超相对论》二书，《超相对论》后被改名为《易经数理科学新解》，后来的科学易大多受薛氏影响。

沈仲涛著《易经之符号》，将《周易》译成英文，并著有《易卦与代数之定律》。

丁超五著《科学的易》，王弼卿著《周易与现代数学》，王寒生著《宇宙最高原理太极图》，沈宜甲著《科学无玄的周易》，董先壁著《易图的数学结构》等等，陈立夫主编的《易学应用之研究》（一至三辑），唐明邦主编的《周易纵横录》等都收录了相当数量的科学易论文。

（四）当代易学研究

· 于省吾著《易经新证》，在文字训诂及易象上多有发明。杨树达著《周易古义》，备采三国以前引易材料而辑录之。闻一多著《周易义证类纂》，精于训诂。台湾的屈万里著《先秦汉魏易例述评》、《汉石经周易残字集证》、《周易卦爻辞成于周武王时考》、《周易古义补》、《周易爻辞中之习俗》、《周易集释初稿》等十余部，以文献考据著称于世。

张政烺著《古代筮法与文王演周易》、《试释周初青铜器铭文中的易卦》、《殷虚甲骨文所见的一种筮卦》、《易辨——近几年来我用考古材料研究周易的综述》，研究了数字卦问题，认为易源于筮数。

于豪亮著《帛书易》一文，认为帛书的卦名有两个与《归藏》有关，认为《归藏》与《帛书周易》有一定关系。

严灵峰著《易学新论》、《马王堆帛书易经初步研究》等。

李学勤先生运用出土文物治易，卓有贡献。50年代，著有《谈安阳小屯以外出土的有字甲骨》一文认为甲骨上的数目字组与《周易》有关。李先生著有《马王堆帛书周易的卦序卦位》、《帛书系辞略论》、《孔子与周易》、《易传与子思子》、《帛书周易与荀子一系易学》、《“五十以学易”考辨》等系列论文，对疑古派在《周易》研究，特别是《易传》研究领域的错误观点进行了系统的清算，恢复了《周易》经、传的本来面目，具有重大学术意义。

金景芳先生治易重义理，20世纪40年代著《易通》，50年代发表《易论》，80年代后陆续有《周易讲座》、《周易全解》、《周易·系辞传新编详解》等专著问世。

黄寿祺的《周易译注》，详实有征。

马振彪的《周易学说》，汇集多家易说，新见迭出。

朱伯崑著有《易学哲学史》，廖名春等著有《周易研究史》，台湾的黄庆萱著有《魏晋南北朝易学书考佚》。

山东大学刘大钧教授、刘玉建教授、林忠军教授等对两汉象数易学颇有研究，用力颇勤，成绩显著，著作颇丰。

萧汉明教授著有《周易参同契研究》等多部易学专著，在《周易》与养生、中医、气功等领域多有开拓。

郑万耕教授著《太玄校释》。

张立文著《周易思想研究》、《周易帛书今注今译》、《周易与儒墨道》等易学著作。

余敦康著有《易学今昔》、《内圣·外王的贯通——北宋易学的现代诠释》、《易学与管理学》等。

现代亦有许多哲学家，根据易学或阐发中华民族文化的价值理想或构建哲学体系，如熊十力、金岳霖、冯友兰，又如方东美、牟宗三等人。

三、国外易学研究概要

（一）西方易学研究述要

《周易》是我国最早传入西方的经典之一。

17世纪末（康熙年间），《周易》由在华传教士传入西方。柏应理、白晋、马若瑟、刘应、雷孝思以及1701年来华的汤尚贤是最早向西方介绍《周易》的人。

柏应理（Philippe Couplet, 1623~1693），曾与人合作翻译《西文四书直解》（拉丁文名作《中国哲学家孔子》），

该书中附有《周易》六十四卦和六十四卦之意义。1687年法国出版，可能是最早传入西方之《易》学。

在西方产生较大影响的是白晋与莱布尼兹讨论《易经》的信和雷孝思的拉丁文译本《易经》。

白晋1701年11月4日写给莱布尼兹的信，导致莱布尼兹发现了《易经》中的二进制原理，白晋送给莱布尼兹《周易》六十四卦圆图和方图，莱布尼兹发现卦的数学配列顺序与他1679年发现的二进制原理一致。

白晋与傅圣泽合著有《易学总旨》一书，认为《易经》之主旨与天主教大有相同之处。

马若瑟著《经传议论》十二篇，其中有《易论》一篇，并译有法文本《易经入门注释》。雷孝思翻译拉丁文《易经》，原名作《中国最古的书》，这是西方第一部完整的《周易》译本，雷氏逝世后一百年才出版。

19世纪60年代以后，欧洲汉学兴起。

英国传教士麦格来基（Rev. Canon McClatchie, 1813~1885）于1876年第一个将《易经》译成英语，书名为《〈易经〉之译——附注解与附录》，在伦敦出版。麦氏并撰有《易经符号》。

第二位英译者是拉古贝里，翻译的《易经》最初以“中国最古老的一部分——《易经》”为题，在1882年、1883年英国《皇家亚洲学会学报》上发表。

理雅各（James Legge, 1815~1897）的《易经》译本为西方首部权威性译本。译本以宋明理学家易注为主，强调经、传分开。

霍道生译有《周易首次法译本——附程子和朱熹的全部

传统的注疏及重要注释家的注释摘要》。

德·哈雷兹先后发表 10 篇有关研究《周易》的译著和论文，1887 年在《亚洲学报》上发表《易经原文》，1889 年《易经——复原、翻译与注释》在布鲁塞尔出版。1896 年在《通报》第 7 期发表《易经注解》，此外撰有《易经的真实性与解释》、《中国古代占卜书》、《易经的象意符号》等易学论文。

文约瑟（Joseph Edkins，1823～1905）著有《中国（易经）占卜与哲学之书》、《〈易经——附六十四卦注释〉》、《易经与易传》等文。

辛亥革命后，西方研究《易经》的权威首推卫礼贤（Richard Wilhelm，1873～1930）、卫德明（Hellmuth Wilhelm，1906～）父子俩。卫礼贤首次将《易经》译成德文，是目前西方公认的标准译本。卫德明的《〈易经〉八讲》是西方学习《易经》的主要辅导材料。

卫德明是当今西方易学权威，《易经》八讲》论述了《易经》的来源、一般结构，“易”的基本概念、阴阳论、八卦和六十四卦的性质，乾坤意义、易传主要内容、汉以后易学史及其占筮的应用。卫氏反对当代中国学者中流行的疑古学风，肯定《易传》的作者为孔子及其弟子。

卫德明 1959 年撰有《〈左传〉、〈国语〉中的（易经）占筮辞》，1967 年著《（易经）中思想和概念的相互作用》、《易经中的天地人》等。

20 世纪 40、50 年代，用德文对《易经》作翻译和研究的还有比尔·贝姆（Bill Behm）改编的《易经——中国占筮书》、马里奥·舒伯特的《（易经——据中文新译》、

圆光的《易经 中预言的实践方法》等。

受中国古史辨派影响的国外汉学家有美国人魏莱 (Arthur rvaloy, 1889~?), 撰有《易经》(*The book of changes*)。

英国汉学家李约瑟博士在其巨著《中国科学技术史》中对易学在中国科技史上的影响作了一定研究和适当评价。

戈林于 1981 年出版《易经的内部结构》，提到斯洪贝尔克 20 世纪 60 年代发现的遗传密码与《周易》的关系。Matolleau 于 1975 年出版《阴阳及卦爻》，I. K. Shenutskii 于 1979 年出版《周易研究》(*Research of the I Ching*)，K. C. Anthong 于 1981 年出版《易经哲学》(*Philosophy of the I Ching*)，F. Capra 出版有《物理学之道》(*The Tao of Physics*)，这些易学著作都从自然科学的角度对《周易》作了研究。

近代瑞士心理分析学大师荣格，是《易经》的知己，经常用《周易》卜卦问事，自称至灵。

苏联、东欧也有《易经》译本。苏联汉学家费德林于 1969 年著有《评 书经、诗经和易经》，舒茨基著有《周易研究》等书。

(二) 东方朝鲜(韩国)、越南、日本等国的易学研究

1. 朝鲜的易学研究

自汉武帝元封三年(前 108 年)至西晋末，易学应早已传入高句丽。高句丽公元 372 年就设置了太学，《易经》即是主要教材之一。公元 384 年，百济立太学，设五经博士，新罗公元 675 年统一朝鲜，设立国学，至高丽王朝时，国学扩充为七斋，《周易》曰丽择，列为经学讲座之首。1489 年，李朝又颁五经等书于诸道。孙从源《藏书纪要》云：

“外国所刻之书，高丽本最好。五经、四书、医药等书，皆从古本。”

现代韩国高丽大学的金敬琢，著有《周易中庸哲学》一书，岭南大学柳正基，著有《易经新讲》等书。1984年，在韩国首都首尔（汉城）举行了首届国际易学大会。

2. 越南的易学研究

自秦汉至五代，《易经》作为五经教材之一，在越南自有其地位和影响。越南黎朝圣宗光顺八年（公元1467年）置五经博士，“颁五经官板于国子监”。儒学大师黎惇著有《易经层说》。南越时，阮孟保译《易经》为越文，宝琴撰有《易经索义》一书。

3. 日本的易学研究

公元513年，百济派五经博士段杨尔渡日，开始传播《易经》等儒家五经于日本。公元554年，又派《易经》博士王柳贵、王道良渡日。日本易学非常兴盛。

676年，天智天皇设立大学寮，701年“学令”规定《周易》作为九经之一，成为大学寮的教材，并用郑玄、王弼注。

江户时代（1603～1867年），儒学成为日本正统的学术思想，《周易》愈益受到重视。1653年，天皇命民间学者朝山意林升殿讲《周易》。德川幕府的第一代将军家康，曾大量刊行《周易》等经书。朱子学派的始祖藤原惺窝（1561～1619）给《易经》作“倭训”。室鸠巢（1658～1734）著有《太极图述》。三轮执斋（1669～1744）著有《周易进讲手记》一书。佐藤一斋（1772～1859）著有《易》、《易学启蒙》等书。

伊藤仁斋（1627～1705）著有《太极论》《童子问》等书。伊藤兰岨（1694～1778）著有《易宪章》。榊原篁洲（1659～1706）著有《易学启蒙谚解大成》，井上金峨（1732～1784）著有《易学弁疑》，片山兼山（1730～1782）著有《周易类考》，太田锦城著有《周易比例考》。江户时代的各个学派，无不重视《周易》研究。

20世纪以来，日本的易学类研究著作达200余种之多，如铃木由次郎（1901～）著有《汉易研究》、《易经译注》、《太玄易的研究》、《易与人生》、《孔子与易》、《伏羲六十四卦方圆图与莱布尼兹二进法算术》等书。

高田真治（1893～1975），著有《易经译注》、《易的国家观》、《易的形上学》、《易的思想》、《易和东洋思想》等著作。

户田丰三郎（1905～1973）著有《易经注释史纲》，诸桥辙次（1883～？）著有《易经讲话》，武义内雄（1886～1966）著有《易与中庸之研究》，山下静雄著有《周易十翼的成立与展开》等易学专著。

四、《周易》研究综论

《周易》研究在中国本土已有2000余年历史，在越南、韩国、日本等有1000余年历史，在西方国家亦有300余年历史，《周易》这部“世历三古”的中华文化著名典籍在世界文化与文明史上有它的重要地位。《周易》这部典籍的开放性、系统性、神秘性、哲理性的完美结合，在世界文化史上是独一无二的。任何对《周易》的解读与研究，既是一种

理解阐释的过程，意义转换的过程，同时必然是一种智慧的创造过程，是一种自我身心的体验与融入的过程，一个印证的过程，一种价值理想的发现与认同过程。易学研究的生生不息与繁荣不已，正是因为千百年来，古今中外的许多学子对它倾慕不已，欲罢不能，正是因为千千万万的读者渴望从《周易》这部典籍中拾取自己的智慧，校正人生的坐标，改正人生的航向，驶向正确的人生彼岸。

易学研究专家廖名春教授在《周易研究史》一书中说得好：《周易》的思想、《周易》的人生哲学、《周易》的象数理论，“深深地影响甚至支配了中国乃至中国文化圈内各国人的思维习惯，人生态度；就是对自然科学的发展，它也在相当程度上充当了至少是哲学指导的角色。它不仅在中国文化史上占有头号罕与伦比的地位，同时也是世界文化史上一颗璀璨的明星。”

廖教授又说：“中国的大多数哲学家、思想家、数学家、天文学家、经学家，甚至政治家、文学家，都和易学结下了不解之缘。”因此《四库全书总目》说：“易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援易以为说，而好异者又援以入易，故易说愈繁。”据有人不完全统计，包括佚失的易学典籍在内，共达6 000余种，存世的典籍仍高达3 000余种。

易学研究大体上分为两派六宗，即象数学派和义理学派两派，其中象数学派分为占筮、机祥、造化三宗，义理学派分为老庄、儒理、史事三宗，共合为六宗。象数学派着重探讨的是易象、筮数，包括河图洛书等在内，又如阴阳五行等与卦辞爻辞之间的联系，重点探讨《周易》的应用情况。

义理学派则着重探讨《周易》所蕴含的哲学思想及其《易》道。

现代《易》学又兴起了科学易，还有人从文学方面、心理学方面、经济学方面、现代管理学方面研究《周易》。随着《周易》有关出土文献的整理，有许多易学者又从出土文献的角度研究传统易学。国外汉学者又将《周易》与西方的基督教等宗教结合起来进行比较研究，探讨二者之间的思想关系。一部分学者也将佛教与易学结合起来进行研究，现代的革命家、经学家章太炎先生即是如此。

《周易》“世历三古”大约编纂于殷末周初，因此，《周易》卦爻辞不可避免地反映了殷末周初之际以及殷代和殷商以前的社会历史、社会风俗、社会礼制情况。顾颉刚在 20 世纪二三十年代撰写的《周易卦爻辞中的故事》就考证了王亥等有关故事的史实情况。郭沫若亦撰写了《周易时代的社会生活》一文，郭氏认为，“这些文句（注：指卦辞与爻辞）除强半是些极抽象、极简单的观念文字之外，大抵是一些现实社会的生活。这些生活在当时一定是现存着的。所以如果把这些表示现实生活的文句分门别类地划分出它们的主从出来，我们可以得到当时的一个社会生活的状况和一切精神生产的模型”。郭沫若此文很显然从社会学的角度来研究《周易》经典的。

郭沫若此文发表于 1928 年，共分两章，第一章为“《周易》时代的社会生活”，第二章为“《易传》中辩证的观念之展开”，在第一章基础上立论。

郭氏第一章分三节讨论，第一节为“生活的基础”，分“渔猎”、“畜牧”、“商旅”、“耕种”、“工艺”等五个问题探

析；第二节为“社会的结构”，分“家庭的关系”、“政治组织”、“行政事项”、“阶级”等四项探讨；第三节“精神的生产”分“宗教”、“艺术”、“思想”三项探讨。

郭氏从社会生活等社会角度研究《周易》，确有许多有识见的结论，郭氏在第二章中还提到儒家用法制（礼），即礼乐刑政来作为“维系支配权的武器”，也就是说，当时的古礼是维系当时社会生活的支配权的一个武器，当时郭氏没有详细分析下去，也没有就古礼与社会生活进行探讨。但郭氏从社会生活角度研究《周易》，确实有很大意义。

事实上，自先秦以来，历代都有一些易学家从礼制角度注解《周易》。

第二节 《周易》卦爻辞研究 缘起及主要内容

《周易》这部典籍，最初接触，应该算得上是 1991 年了，当时西北师范大学吴福熙先生给我们古典文学的研究生上《古代汉语》课，我们共 3 位，我、雷恩海和林小红，吴先生讲八卦，讲朱熹的八卦歌，即“乾三连、坤六断”之类，这算是最早的启蒙课。

听了课后，我记得很喜欢到兰州滨河路的一家古籍书店去逛，在那里买到了一本中国书店出版的《周易集解》，试着翻看，但是看不明白。在那家书店还买到了好些古籍，比如郑玄的《尚书》之类的古籍，都只是粗略地翻了翻。

1994 年分配到湖南大学学报工作后，陆续地又购买了许多有关《周易》的典籍，逐渐对《周易》产生了浓厚兴趣，想从《周易》这部典籍中找出些人生哲理来作为自己人生的指南。在读研究生时，胡大浚先生上课时曾给我们讲过，说彭铎先生给研究生上课，就告诫他们要精读一部书，一部书要真正读懂不容易，真正读懂一部书，其他的书就迎刃而解了。彭铎先生教学生读的就是《汉书》。我觉得，我也应该要真正读懂一部书。读了近 20 年书，很惭愧，确实没有读懂读通读透一部书，我就打算从《周易》入手，决心花大力气读懂这部书。

自 1995 年至今，又有 11 年了，我边读边作札记，并且自 2000 年起，试着作注释与翻译，2005 年已完成初稿《周易通释》，全书约 50 万字左右。在这期间，又断断续续地撰写有关《周易》研究方面的专题论文，好几篇在《湘潭大学学报》、《湖南社会科学》、《长沙电力学院学报》、《湖南大学学报》上发表。

2004 年，师从陈戍国先生学习三礼，于是便想从古礼角度研究《周易》，陈戍国先生表示首肯。又曾就此课题向武汉大学哲学学院萧汉明先生请教过，萧先生给予我诸多指教。2005 年 12 月去武汉请教萧先生，并将《周易卦爻辞研究》初稿请先生指正，萧先生给予了许多指点，对原稿许多地方作了更正，并告诫我说，《易》礼问题可以作 10 年规划，力求将这个问题探讨透彻。

正如萧先生所言，此稿虽“颇有创见”，但“因各篇写成在时间上有一定的间隔，因而难免在史料运用与记叙上有一些重复，宜删繁就简”。此稿先后时间拖达 8 年之久，原

本各自成篇，因而体系性不强，我按照萧先生意见作了整理，并拟出一个基本框架。

全书共分四章，第一章为引论，分两节，第一节为《周易》研究综述，第二节为《周易》卦爻辞研究缘起及主要内容。第二章为《周易》文本及其时代，共分四节，第一节为《周易》之来源及其编纂时代，第二节为论《易》之占筮在先秦时代的应用及其影响，第三节为《周易》时代的四重世界认知模式及其沟通，第四节为论《周易》爻辞的表述结构及其解读方式。第三章为《周易》卦爻辞专题研究，第一节为《周易》卦爻辞之元亨利贞探析，第二节为由《帛书易》看乾坤二卦的卦爻辞意蕴，第三节为《周易》乾坤之策分析，第四节为《周易》坤六五爻“黄裳，元吉”与相关礼制，第五节为《需》卦与饮食之礼，第六节为“子克家”新解，第七节为《周易》《蒙》卦的教育思想与现代启示，第八节为《周易》卦爻辞二则蠡测，第九节为《归妹》卦媵婚制考论，第十节为《周易》之婚俗婚礼考论。第四章为《周易》价值观研究，第一节为《周易》的人格类型与伦理价值导向，第二节为《周易》爻辞与爻位之吉凶关系论析，第三节为《易》礼与吉凶之道。

引论部分主要综述《周易》研究概况，包括古今中外《周易》传播与研究的大致情况，难免挂一漏万，其次主要讲本书的主要内容与特色，本书主要就《周易》卦爻辞，从文献学的角度做一探索，并试图从阐释学、从古礼的角度作一挖掘，以还原《周易》本经本旨为其主要目的。

第二部分是研究《周易》卦爻辞的一个背景前提的分析论述。一是文本的编纂撰作时代与作者，二是《周易》时代

的认知模式，三是《周易》（也包括《连山》、《归藏》等《易》）在先秦时代的应用情况，四是从阐述阐释的角度论析《周易》之爻辞与一般的古汉语词句不同，对它的解读具有特殊性。

第三部分关于《周易》卦爻辞的专题研究则是本书重点部分，探讨了《周易》部分卦爻辞，如《乾》、《蒙》、《归妹》、《贲》、《剥》等卦爻辞的意蕴义旨，并着重从媵婚制婚礼婚俗角度探讨了《周易》中的古礼问题。对《乾》卦初爻爻辞、对《归妹》卦媵婚制的解释皆有自己的心得与体会。

第四部分是《周易》价值观研究，《周易》究竟教给人们什么东西呢？大而言之，即易道，易道即一阴一阳之道，阴阳之道亦即三才之道，天地人之道，《易》就是教导人察往知来、知几、知柔知刚，通过过去的经验事实去推断未来的发展趋势和预测其结果，也就是讲吉凶之道。换一句话说，《易》就是教育人趋吉避凶，教育人成为君子，而吉凶的标准，即是非的标准就是三才之道，就是易道，亦即“天下之至理”，阴阳之道。吉凶之道与古礼密切相关。古礼所体现的就是天下之至理，也就是说当时天下人应该共同遵守的行为规范与价值规范。

《周易》这部书，是我花力气最多的一本书，读了十多年，虽然有一鳞半爪的收获，得到过一些启示，然而，我的感觉是，读得越多，懂得越多，不懂的也就越多。短短的十余年，在历史的长河中，不过弹指一挥间，“事如春梦了无痕”，然而在短暂的人生当中，十余年亦不可谓不长，但读《周易》读了二十年、三十年，甚至终其一生都在读《周易》

的人亦大有人在。我与那么多的《易》迷们相比，漫长的十余年历史实在又太短太短。

《周易》不是一部普通的书，实实在在是一部难读的书。台湾易学专家魏元珪先生在《易学生命哲理之探讨》一文中引用尼采《查拉斯图如是说》卷首语：“人人可读无人可读之书”，魏氏感言，“我国的《易经》才真正是一本人人可读，无人可读之书”。

《周易》自汉代起，就已上升为儒家典籍的群经之首，《易》能沟通中华文化自伏羲以来历经有虞、夏、商、周等远古、上古、中古时代的数千年中华文明。历代读《易》之人多如恒河沙数，历代注《易》之书不下数千种，《易》学著作总是我国几千年来学术著作中最为丰富亦最具个性的，真正是仁者见仁，智者见智，任何一个人的《易》学诠释著作，都没有穷尽《周易》经典中有如大自然本身般的神奇智慧，当然任何一本《易》学著作都不会令后学者感到心满意足，从而觉得无话可说。

朱熹在《朱子语类》中曾经说过：“盖《易》不比《诗》、《书》，它是说尽天下后世无穷无尽的事理，只一两字便是一个道理。又人须是经历天下许多事变，读《易》方知各有一理，精审端正”，“某尝谓上古之书莫尊于《易》，中古后书莫大于《春秋》，然此两书皆未易看”。又云：“其他经，先因其事，方有其文。如《书》言尧舜禹汤伊尹武王周公之事，因有许多事业，方说到这里。若无这事，亦不说到此。若《易》，只是个空底物事，未有是事，预先说是理，故包括得尽许多道理，看人做甚事，皆撞著他。”“盖其所谓象者，皆是假此众人共晓之物，以形容此事之理，使人知所

取舍而已”，《易》与一个镜相似，看甚物来，都能照得，“须知得他是假托说、是包含说。假托，是不惹著那事，包含，是说个影像在这里，无所不包”。

朱晦庵首先认为，读《易》不容易，要有相当的生活阅历，“经历天下许多事变”，才能真正在读《易》中弄明白卦辞爻辞所指的含义。朱氏又认为《易》辞不同于其他经典之辞。他经之辞实事实说，而《易》辞则如一面镜子，一个影像，是假托之辞、假托之象，预先包含着个理，再用这个理来判断许多事。若直说理，则说死了，只说个影像，只说个假托之辞，便灵活无比。“如《泰》之初九，若正作引贤类进说，则后便只说得引贤类进用。唯以‘拔茅茹’之象言之，则其他事类此者皆可应也。”

朱熹首先认识到并指出《易》辞具有特殊性，只有正确认识《易》辞的特殊性，于读《易》才会有助益。一部《易》经，实际上只是半部，另一半需要读者的正确理解才能完成，《系辞传》所说的：“苟非其人，道不虚行”，读《易》不得秘诀和要领，就不能弄懂《易》道，弄不清《易》道为何物，读《易》便只能是瞎读而已。

我读《周易》，花了十余年时间，在我个人经验的阅读范围之内，此书阅读思考时间最多，远远超过任何一本书，但我觉得，时光并没有白费，这部书对我的人生助益也最大。这部书，改变了我对天地自然、对世界、对人生、对自我、对万事万物的看法，每读一次、每思考一次，便都有新的启示，她帮助着我形成正确的以天下之是非为是非的行为价值规范，她对我，永远产生着一种无穷的魅力，永远年轻貌美而不会衰老，有一种欲罢不能的致命诱惑，是一枚伊甸

园的禁果。

司马迁在《史记》中赞叹孔子读《易》，“韦编三绝”，编系竹简的牛皮绳子都翻断过三次，牛皮绳那可是最结实的绳子了。孔子谦虚地说，他读《易》，只是为了寡过而已，少犯错误而已。

在《易》学研究领域，我是一个刚接近《易》学大殿之门的门外汉，如果说有点粗浅的体会，也只是从《易》学大殿的窗户外面偷偷地窥视到了里面零散的美轮美奂的宗庙之美，由于看不真切，隔得过远，还免不了臆测和猜想的成分。有幸追随各位易学先贤学《易》说《易》，我这井底之蛙也只是想凑凑热闹，鼓噪几声而已，以免辜负了大好春光。

第二章 《周易》文本及其时代

第一节 《周易》之来源及其 撰作编纂时代

一、《周易》之来源

《易》的出现，是长期孕育的结果，它的成书时间，跨越了数千年。《易》的出现，与上古时代整个巫术浓厚的祭祀祈祷背景相适应。据《周易·系辞传》所说，最早的《易》，起源于伏羲氏创作的八卦，而这八卦的创制，则是通过仰观俯察而得来的，即所谓“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”，通过观天象观地法观鸟兽之文与万事万物之适宜变化情况，从而有所领悟，抽象出了阴阳八卦的神奇符号。那

么伏羲创制出来的八卦又是用来干什么的呢？它不是用来好看的东西，它有实用价值，即是用来祭祀沟通神明，沟通万物之情的。即《系辞传》所谓的“以通神明之德，以类万物之情”的。据《系辞传》所说，伏羲氏还从八卦中的离卦获得启示，制作发明了渔网等捕鱼工具，即所谓“作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离”。

伏羲氏何许人也？他是一位中国远古时代传说中最早的人文初祖，是一位人首蛇身式的充满灵异传奇的不可思议的祖先，据说女娲便是他的妻子，也同样是人首蛇身。因伏羲与女娲皆为远古时代的部族领袖，极有可能身兼巫师的身份。陈来教授在《古代宗教与伦理》一书中指出：“历史学家认为，上古曾有一巫官合一的时代。李宗侗认为在上古时代，‘君及官吏皆出于巫’。陈梦家论商代巫术时也说，‘由巫而史而为王者的行政官吏，王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长’”。据陈来教授、李宗侗先生、陈梦家先生的意见，上古时代的君及官吏皆出身于巫师，也就是说都是巫师。君或政治领袖，即部族首领或酋长，是群巫之长，大巫师，而大巫师的手下官吏当然是小巫师了。从陈李等先生的意见出发，我们认定伏羲为一位大巫师，他的妻子女娲也是一位大巫师，应该不会有错。从这个观点出发，八卦又是祭祀通神明之德的，八卦极有可能是巫师们作法术通神明而用的媒介工具之一。

巫的功能是什么呢？《说文》说得清楚明白，即“以舞降神者”，陈来先生在《古代宗教与伦理》中引张光直先生的话说：“就是说巫师能举行仪式请神自上天下降，降下来把信息、批示交与下界”，当然，“神固然可以下降，而巫亦

可以涉，即到上界与神祖相会”。巫师的以舞降神的目的有两个，都是实用主义的，一是正面的祈福，请神降下福祥；二是负面的禳灾，请神消除灾祸。

大禹治水有功，由舜选为接班人，据说禹亦为巫师身份。《法言·重黎》记载了夏禹治水时走路行巫步的情形。

“姒氏治水土，而巫步多禹”。李轨注：“禹治水土，涉山川，病足，故行跛也……而俗巫多效禹步”。《洞神八帝元变经·禹步致灵第四》云：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步”。

推翻夏王朝的商汤是殷的开国君主，应该说也称得上是一位大巫师。《墨子·兼爱下》和《吕氏春秋·顺民篇》都曾记载他以大巫师的身份，举行巫术祈祷禳灾活动，并且以自身作为奉献给上帝的牺牲，以取悦于上帝鬼神，从而达到行使巫术的目的。《墨子》文曰：“汤曰：‘惟予小子履，敢用玄牡，告于上天后，曰今天大旱，即当朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，简在帝心。万方有罪，即当朕身；朕身有罪，无及万方。’即此言汤贵为天子，富有天下，然且不憚以身为牺牲，以祠说于上帝鬼神。”《吕氏春秋》又云：“昔者汤克夏而正天下，天下大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林，曰：‘余一人有罪，无及万夫；万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。’于是剪其发，磨其爪，以身为牺牲，用祈福于上帝，民乃大悦，雨乃大至。”另有《文选·思玄赋》李善注引《淮南子》曰：“汤时大旱七年，卜用人祀天，汤曰：‘本卜祭为民，岂乎自当之’，乃使人积薪，剪发及爪，自洁，居柴上，将自焚以祭天。火将燃，即降大雨。”陈来先生指出：“不少人类

学家认为汤的以身为牲，实际上是一种求雨巫术，因而认为汤即是一大巫，至少承担巫的某些职能……在古代历史上，求雨的祭献往往采取焚巫的形式，与巫确实有关。”

自远古以来，卜筮与巫风便紧密相关。《楚辞·离骚》就提到过这些遗风遗俗。“欲从灵氛之吉占兮，心犹豫而狐疑。巫咸将夕降兮，怀椒糈而要之”，王逸注云：“巫咸，古神巫也。当殷中宗之世……言巫咸将以日夕从天而降，愿怀椒糈而要之，使占此吉也。”由此可见自远古时代以来，巫师仍还有占筮吉凶的任务。

远古的占卜，有龟占、星占、梦占、筮卦等等。《尚书·洪范》里提到了稽疑之法，“七，稽疑：择建立卜筮人。卜筮，曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克，曰贞，曰悔，凡七”。并说：“立时人作卜筮，三人占，则从二人之言。”说明殷商与西周盛行卜筮之法。《周礼·春官》提到有龟占、筮占、星占、梦占等上古流传下来的多种占卜之法。有出土文物为证的最早的占卜遗物应当是内蒙古巴林左旗河沟门遗址所发现的占卜的卜骨，即鹿类动物的肩胛骨，有灼而无钻凿。据放射性碳素断代并经校正，其年代为公元前 3350 年左右，至今已有 5350 余年的历史。《周礼·春官·太卜》还提到太卜“掌三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四”。杜子春认为，“《连山》，宓戏。《归藏》，黄帝。”杜氏认为，《连山易》是伏羲氏所作，《归藏易》是黄帝所作。照杜氏所说，《连山》与《归藏》当是上古之《易》，年代十分遥远了。但一般学者却认为，夏《易》为《连山》，殷《易》为《归藏》，如贾引郑《易赞》谓夏曰《连山》，殷曰《归藏》。《周礼正

义》又引张华《博物志》云：“《连山》、《归藏》夏商之书，周时曰《易》”，又引《隋书·经籍志》云：“昔宓戏氏始画八卦，因而重之，为六十四卦。及乎三代，实为三《易》，夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周文王作卦辞，谓之《周易》。”皇甫谧《帝王世纪》又兼采杜郑之说，“而以《连山》属炎帝”又引孔疏云：“《连山》神农；《归藏》黄帝”。有些学者对《连山》与《归藏》有不同看法。

总之，综上所述，说明《易》的来源十分遥远，最远当可溯至伏羲时代。许多学者认为，夏代就已经有《易》书存在，可能叫《连山》；商代亦当有《易》书存在，殷《易》继承夏《易》，有损益增补调整，可能就叫做《归藏》。《连山易》以艮为首，《归藏易》以坤为首，而《周易》则以乾为首。《周礼》提到三《易》具有共同点，即“其经卦皆八”，八经卦相同，基本的东西相同。不同的只是六十四卦的排列方式各异，或者三《易》之六十四卦卦名有差异。长沙马王堆出土的《帛书易》，与现在通行本之《周易》相比较，卦名即有差异，更何况夏商周三代之《易》呢？当然，往上推，伏羲氏有伏羲之《易》，炎帝氏黄帝氏也许有炎帝氏黄帝氏之《易》，上述有些《易》学者称《连山》为炎帝《易》，《归藏》为黄帝《易》，从这个《易》学传承的角度看，亦不无道理。《系辞传》本身也提到，“神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》”，那么神农氏炎帝发明耒耨等农具，教会百姓耕作，促进农业发展，是从《易》的《益》卦中获得启示的。那么神农氏炎帝时代应该有《易》在流传。又云：“神农氏没，黄帝尧舜氏作……黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤”，黄帝与尧

舜氏等君王时代也应该有《易》存在并流传，他们从《乾》卦与《坤》卦中获得启示，按照礼仪礼俗要求制作衣裳与服饰，达到天下大治的理想。

李学勤先生认为，目前考古发现的有关《易》卦的材料，最早的是殷周时的筮数。筮数是一连串数字，有的为三个数，有的为多个数，按奇数为阳、偶数为阴的原则可转换成《易》卦。这种筮数在宋代发现的西周青铜器上已有过，当时没有谁认识到是《易》数。50年代，周原甲骨上也有类似《易》的九六的数字卦。1978年，张政烺先生明确地证明它们与《易》卦有关。1984年，金景芳先生论证它们是进行占筮时所得数字的记录，可称为筮数。李学勤先生又说，已知筮数实例以殷墟出土的几件为最早。有些见于应用器物，如陶器、石器、铸铜用的陶范等，有些见于甲骨。

李学勤先生论述《卜法和筮法的关系》时说，“卜法和筮法本来是两种占卜的方法，但古人常以两者并用，互相参照”。有所谓“筮轻龟重”、“筮短龟长”的说法，“古人还常在卜法之前，先用筮法”，如《周礼·筮人》所云：“当用卜者先筮之，于筮之凶，则止不卜”。在占卜大事时，尤其要先筮而后卜，李先生解释说：“有时他们就会把筮法所得到的筮数记在对应的卜法所用甲骨上面。今天我们看到甲骨上面有筮数，正是由于这个缘故。”

近年发现的战国时期竹简，有一些是占卜的记录，也是先筮后卜，文字的格式也和殷末到西周的差不太多。这证明当时还在沿袭着先筮后卜的传统习俗。

李学勤先生对于三易的关系的阐述，也谨慎可信。李先生说：“春秋时《周易》外另有其他筮法，这从《周礼》来

看应即《连山》、《归藏》，应属可信。《归藏》本为殷商筮法，也较有根据。《周易》结构与二易相似，有可能是在二易，特别是殷人《归藏》的基础上损益修改而成。在周代，二易仍和《周易》并行，其自身当亦有其演变过程，即使《归藏》也不会仍为殷商之旧。”

因此，我们说，《周易》的出现，是一个长期的历史的演变的结果，它与远古巫风习俗相连，更与夏商二代密切相关，并直接由《连山》、《归藏》等损益演变而来。

二、《周易》经文的撰作及编纂时代

《周易》是一部来源甚为遥远，颇为复杂的经典，这样一部源自远古的经典，与现代所谓学术著作不同。余嘉锡在《古书通例》中将古书的基本特征揭示出来了，古书确与今书有极大差别，若以今人的眼光去看待古书，会有很多误解。

余氏在《古书通例》卷一“案著录”中提到“古书不题撰人”；“欲知人论世，其事乃至不易也”。并认为“盖古人著书，不自署姓名，惟师师相传，知其学出于某氏，遂书以题之，其或时代过久，或学术名家，则传者失其姓名矣。即其称为某氏者，或出自其人手著，或门弟子始著竹帛，或后师有所附益，但能不失家法，即为某氏之学。古人以学术为公，初非以此争名，故于撰著之人，不加别白也”。又云：“传注称氏，诸子称子，皆明其为一家之学也。《诸子略》中，自黄帝至太公、尹佚不称子者，此其人皆古之君相，平生本无子之称号也。自陆贾、贾谊以下不称子者，学无传

人，未足名家也。盖专门之学衰，而后著述之界严；口耳之传废，而后竹帛之用广。于是自著之书多而追叙附益之事乃渐少。然不可以例周、秦古书。”“古人既未自题姓名，则其书不必出于自著矣。”

余氏论述说：“夫古书既不署名，而后人乃执相传之说，谓某书必某人所自作，就其时与事以求之，鲜有不见其牴牾者矣。”

以余氏的观点，考察《周易》之成书及撰作，应该符合古书的实际情形。

《系辞传》说伏羲氏仰观俯察而创制八卦，只是说明在伏羲时代八卦已被创制出来了，其创制之人，有可能是伏羲，也有可能是伏羲等众人，亦有可能是伏羲臣下所作而归于伏羲名下，但伏羲无疑与八卦创制有关系。

神农氏、黄帝氏、尧舜氏之传八卦及《易》，有可能是口耳相传，有可能在当时他们对八卦和《易》都有所损益增减更改，如八卦之名称和所象征之物象等等。

夏之《连山》，殷之《归藏》，应该有较完整的体系，有成卦方式，卦名，爻辞内容，卦辞内容，《易》名等等。

就《周礼》和《尚书·洪范》来看，《易》掌于太卜之手，即为王官所有所用，属于官方正式典籍，《连山》、《归藏》之书，也可能掌于夏朝、商朝王官之手，为太卜太史所用。应是官方编纂成的经典。

《周易》来源甚古，其继承之书为《连山》与《归藏》，那么《周易》中之卦画、名称、部分卦辞、部分爻辞，为旧书所有，是很有可能，的，《周易》由《归藏》、《连山》损益而成，当然《周易》里有自己不同于《归藏》和《连山》的

地方。

就《周易》的撰作时代而言，这一问题基本得到解决，即作于殷周之际或西周初期。李学勤先生同意顾颉刚先生的观点，顾氏于 1929 年著有《周易卦爻辞中的故事》一文，推定《周易》卦爻辞“著作年代当在西周初叶”，李先生认为“其说精确不磨，为学者所遵信”。

鄙人也以为这一观点是正确的，但鄙人补充一点的是，《周易》既然由《归藏》与《连山》损益而成，那么《周易》中的某些卦辞与爻辞有可能在商代就已撰成了，鄙人的意见是，并不是《周易》卦爻辞的所有部分均为西周初叶撰就，而是说有一部分最迟于西周初叶撰就。至于其中哪些部分为《归藏》所有，哪些部分为《连山》所有，今天已无法考证，但其中某些卦辞爻辞撰于商代，应该可信无疑。

既然如此，那么说《周易》的卦爻辞的作者为一个人所作，如今人的专著那样，即是误解了。《周易》的作者，当然包括卦爻辞的撰作者，不可能是一个人所作，也不可能完全是某一个人或某两个人所作，而是集体撰作，不同时代的人共同撰作的结果。

这些撰作、编纂的人当中，有可能是当时的太卜或太史等史官或卜筮官，也有可能是当时的君王或宰臣。就《周易》一书的贡献而言，也许周文王和周公做出了其他人不可比拟的贡献。

廖名春教授在其大作《周易经传十五讲》中认为，“《周易》的产生，周文王是最有关系的人。证据一为《系辞传》所述相关内容；二是《彖传·明夷》所述内容；三是《帛书·衷》一段记载；四是《帛书·要》的记载；五为《淮南

子·要略》所记；六为《史记》所记；七为《法言》所记；八是《汉书》所记；九是《论衡》所记。”

例如《帛书·要》引孔子的话说：“文王仁，不得其志，以成其虑。纣乃无道，文王作，诤而辟咎，然后《易》始兴也，予乐其知之……事纣乎？”

就周公作爻辞的问题，廖教授认为可信。“近代以来，人多以为《周易》卦爻辞系出于‘史巫’之手，其实，周公之为，多有近于史巫之处。如武王克殷二年，武王有疾，‘周公于是乃自以为是质，设三坛，周公北面立，戴璧秉圭，告于太王、王季、文王’。‘成王少时，病。周公乃自揃其蚤沈之河，以祀于神’。《尚书·大诰》载，武王崩，成王幼，周公摄政称王，三监及淮夷叛。周公决计平乱，而邦君庶士不同意。周公则亲自占卜并将占卜结果告诉邦君庶士，其中说：‘用宁（文）王遗我大宝龟’，即表明其占卜特权是文王给予的。从西周金文中可知，周公子伯禽为鲁侯又兼任周王室太祝，邢伯为周公后裔，亦为太祝。这些事实表明，周公原为周王朝宗教职务之首脑。”据此，廖教授认为，“先秦文献关于周文王与《周易》有密切关系的记载是信而有证的；汉代文献关于文王、周公作《易》的观点是可以成立的。”

廖教授的观点可信。当然，文王、周公作《易》是说文王、周公对《易》卦的编纂整理或损益做出了很大贡献，其中许多卦爻辞有可能经其整理过，部分卦辞与爻辞可能由其撰写过。或者说，以文王、周公为主要负责者，由他们组织一批史巫人员集体编纂、撰写、损益、删改，最后由文王、周公等审定，这种活动也许文王组织过，不止一次，周公也

许接着又组织过多次。

廖教授推断说：“《周易》形成后，掌于祝卜之手。周公作为祝卜系统的首脑，不但改编和加工过《周易》的卦爻辞，而且为解释《周易》的创作背景、思想内涵也作了一定的工作，于是就产生了《易象》一书。《易象》藏于鲁太史之处，既与周公儿子的职掌有关，也表明了周公与《周易》本经的特殊关系。”

余嘉锡先生《古书通例》卷一“古书书名之研究”认为，“古书之命名，多后人所追题，不皆出于作者之手，故惟官书及不知其学之所自出者，乃别为之名，其他多以人名书”。章学诚评价六经时说：“六经皆史也。古人未著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也”，由此可知，《易》即为夏商周等朝代先王之政典，是政书，是官书，政书官书当然要利于治理本朝政务，因此，《易》之不断损益是可以推断可以想见的。《易》为政典之书，春秋时的孔子即持这种观点。《礼记·礼运篇》说：“孔子曰：‘我欲观夏道，是故之杞，而不足征也，吾得《坤乾》焉；我欲观夏礼，是故之宋，而不足征也，吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义，《坤乾》之等，吾以是观之。’”，孔子的这些论述又见于《论语·八佾》和《礼记·中庸》，文句略有出入。李学勤先生认为，“《坤乾》就是《坤乾》，《坤乾》就是《归藏》”。由此可知，孔子从《坤乾》即《归藏》等殷《易》中能够探索出殷商人的治政之道，即“殷礼”也，可见孔子是把殷《易》当作殷商人的政典来看待的。政典是要在前朝的基础上不断损益的，这就是孔子所说的，殷因于夏礼，周因于殷礼，其所损益，虽其百代可知也，政典的不断损益是一条

规律。

就《易》的不断损益来说，《易》不可能成于一人一时之手。余嘉锡先生亦说：“《春秋》以前，并无私人著作，其传于后世者，皆当时之官书也。其书不作于一时，不成于一手，非一家一人所得而私。”

周代之《易》书之所以名《周易》，极可能是因为《周易》是一种新的损益加工而成的《易》，含有当代的典章礼制在内，与《连山》、《归藏》有区别，而当时的《连山》、《归藏》还流行，因此就称这种新编纂损益而成具有时代特征的《易》为《周易》。

三、《易传》的撰作与编纂

《易传》即汉代开始所称的十翼，包括《彖传》上、下二篇；大、小《象传》上、下二篇；《文言传》一篇；《系辞传》上、下二篇；《说卦传》一篇；《序卦传》一篇；《杂卦传》一篇，共十篇，这十篇文章都是阐释《周易》经文的。廖名春教授认为，“先秦秦汉时期的《易传》有很多种，但它们的地位和影响，没有哪一种能跟今本《易传》相比。早在战国，或者至少在汉初，今本《易传》的大部分就已经取得‘经’的地位，被人们尊称为《易》了”。

关于《易传》的形成年代及作者，传统的说法认为是春秋时的孔子所作。如《史记·太史公自序》以及孔颖达的《周易正义》等等。

从宋代的欧阳修开始，到清代的崔述，尤其是近现代，人们对《易传》的时代与作者纷纷提出了疑问，有的提出了

自己的看法。欧阳修的《易童子问》怀疑系辞为孔子所作；崔述的《洙泗考信录》认为系辞非孔子所作，系出于七十子以后之儒者。近现代有些人甚至走得更远，认为《易传》作于战国末期或者秦汉之际。有的人更说在西汉昭、宣以后，郭沫若、李镜池等人即持这些观点，并且郭氏与李氏这些观点，在他们自己不同的年代的著作中也不一样，前后互相矛盾。

李学勤先生认为，“有些学者认为《易传》年代很晚，这是由于没有仔细查考各种典籍的缘故。很多先秦到汉初的古书，都曾引用《易传》，有的明引，有的暗引，足供查考。例如《礼记》中子思所作的《坊记》、《中庸》、《表记》、《缙衣》等篇，体裁文气很像《文言》、《系辞》，引《易》的地方也很多。有的语句，可以看出是引文言的……可见《易传》不会晚于七十子的时期”。李先生并说：“古书的定形总是有一个较长的过程的，但《易传》的总体结构形成应和《论语》处于差不多的年代，其与孔子的关系是很密切的。”

对于孔子与《周易》及《易传》的关系，郭沫若、钱穆等人是否定的，论据就是《述而》的“五十以学《易》，可以无大过矣”一句有异文，汉代《鲁论》有异文，“易”作“亦”。否定者认为，应是“五十以学，亦可以无大过矣”。这种论据十分勉强，作不得证据，李先生说：“实际上，‘易’、‘亦’音近而讹，从古音来看，只能是两汉之际以后的事。《史记》既然作‘易’，作‘亦’的异文是没有多少价值的。”

，1973年马王堆出土的《帛书易》有一篇《要》，记载了孔子与学生子贡的对话，说到“夫子老而好《易》”，孔子

说：“后世之士疑丘者，或以《易》乎”？据此，李学勤先生说，孔子“与《易》的关系也一定不限于是个读者，而是一定意义上的作者。他所作的只能是解释经文的《易传》”。

鄙人认为，孔子与《周易》有密切关系，是没有疑问的，许多典籍都有记载，《帛书易·要》亦有记载。《易传》的主要思想或主体思想也是孔子思想的发挥，与传统儒家思想相通。传统上说的孔子作十翼，应该是指十翼反映了孔子的主体思想，或者说，《易传》的主体思想是孔子的儒家思想的反映。孔子对《易经》的解释，当时就为学生所传播，并一代代传承下来，孔子并不一定写定十翼，有些可能亲自写定，有些则不一定，而是经过七十子或后学之手写定。古书往往在写定之前就有一个长期的口耳相传的过程。如反映孔子思想的《论语》，就是一代代传承后由其后学写定下来。沈文倬先生认为，礼典是先有其实践，而后才有书本的撰写与写定，沈先生在《略论礼典的实行和仪礼一书的撰写》一文中谈到的这个重要观点，对解释许多先秦经典的形成应该具有普遍意义。十翼等《易传》的流传与十翼的写定可能不是同时的，写定可能在流传一段时间以后。

并且，在孔子之前，也应该存在着流传着许多“易说”，譬如《左传》襄公九年所记穆姜论“元亨利贞”的语言，应是当时流行的“易说”，与《文言传》相同。李学勤先生提到鲁国太史所藏的《易象》一书，“过去有人说《易象》就是《周易》卦爻辞，这显然不对，因为晋国也有《周易》流传，如果《易象》就是《周易》经文，韩宣子便不会赞叹。

《易象》应该是论述卦象的书，韩宣子见到它的时候，孔子只有十二岁”。

由李学勤先生的观点可以看出，孔子之前，应该有“易说”存在，并且还有了《易象》这类专书存在。十翼很有可能就是对孔子以前的所有“易说”的增删损益调整补充等整理加工的结果，这项工作就像孔子对鲁史的整理而著成《春秋》一样，只是孔子著《春秋》不让弟子插手，删则删，削则削，他人不得置辞，而《易传》则可能是与弟子探讨研究切磋整理加工的结果，当时只是口耳相传，孔子时代主体思想基本确定，孔子以后再由弟子们逐渐继续整理写定。因此，十翼的思想极有可能包含了孔子以前、孔子时代和孔子以后的思想，但其主体思想由孔子奠定并与孔子思想一致是没有疑问的。并且，《周易》的传承与流传，与孔子的关系十分密切。

第二节 论《易》之占筮 在先秦时代的应用及其影响

一、上古《易》之存在

一说“易”，我们马上想到《周易》。当然，今天流传下来的“易”书只有《周易》，即目前见到的四种版本的《周易》。一是通行本的《周易》，即《汉书·艺文志》所说的“易经十二篇”，由孔子传下来经汉代郑玄等作注，魏晋王弼作注，唐孔颖达作疏，李鼎祚作集解的《周易》，包括上、

下经及十翼；二是 20 世纪 70 年代长沙马王堆出土的汉代《帛书周易》；三是阜阳出土的汉简《周易》；四是最近上海博物馆出的《战国楚竹书周易》。

在《周易》时代之前的《易》，《周礼》上说：太卜“掌三易之法，一曰连山，二曰归藏，三曰《周易》”，据此，很显然，在周代太卜所掌的即有三易之法，有三种易法，一是连山易法，二是归藏易法，三是周易法。《周官·太卜》经又云：“其经卦皆八，其别皆六十有四”。如果《周官·太卜》经所载属实，那么说明周代以前很长一段时间，中国就有《易》存在，诸如“连山”、“归藏”，都有“八经卦”，并都有“六十四卦”，只是排列秩序不同而已。《连山易》与《归藏易》应该是《周易》以前的易，什么时代呢？杜子春以为，“连山，宓戏，归藏，黄帝”，《易赞》则以为，“夏曰连山，殷曰归藏”，在杜子春看来，《连山易》为宓戏氏所创之易，《归藏易》为黄帝所创之易。依杜子春说，《连山易》与《归藏易》是十分久远的洪荒时代的《易》了，而《易赞》则认为《连山易》是夏朝的《易》，《归藏易》是殷商时代的《易》，即《连山易》与《归藏易》只是周朝前两朝的《易》时间上近得多。

今天，就现有的文献来看，我们既无法考证出他们谁正确谁错误，也无法否定他们的说法，但有一点是可以肯定的，周朝以前相当长一段时间内，有《易》存在。《尚书·洪范》亦可佐证周以前有卜筮书存在，即《易》的可能存在。孙星衍的《尚书今古文注疏》认为“禹得洛书，传于箕子，为武王陈之也”，即指《尚书·洪范》是箕子传给武王的，《洪范》曰：“惟十有三祀，王访于箕子……”“箕子乃

言曰：我闻在昔，鲧陞洪水，汨陈其五行……天乃锡禹洪范九畴……次七曰明用稽疑……七稽疑，择建立卜筮人，乃命卜筮，卜五，占用二，衍忒。立时人作卜筮，三人占则从二人之言……”《白虎通·蓍龟篇》云：“龟曰卜，蓍曰筮何？卜，赴也，爆见兆也。筮也者，信也，见其卦也。”马融曰：“占，筮也。”郑康成曰：“将立卜筮人，乃先命名兆卦而分别之。兆卦之名凡七，龟用五，易用二。”由上述引文可知，自禹以来，一直用卜筮作为稽疑的重要方法，卜筮作为王室重大决策的重要参考，并设有专门的官职官员即卜筮人，筮占要用“蓍”，要“见其卦”。

对于易卦起源存在的问题，许多著名学者认为起源甚古。于省吾在《周易尚氏学序言》中说：“易卦起源于原始宗教中巫术占验方法之一的八索之占，古也称绳为索，八索即八条绳子。金川彝族所保持的原始式八索之占，系用牛毛绳八条，掷诸地上以占吉凶。《易·系辞》称庖牺氏（即伏羲氏）始作八卦，乃指八索之占言之。八索这一名称，最早见于《左传》、《国语》，八索之占是八卦的前身，八卦是八索之占的继续和发展。近年来的学者，都说八卦与伏羲氏完全无涉，这就未免‘数典忘祖’，截断了易卦的来源。”刘师培在《国学发微》中亦指出《易学》行于唐虞尧舜时代，并且认为六艺源于唐虞卜筮之法，源于易学。其文曰：“近世巨儒推六艺之起源，以为皆周公旧典（章氏实斋之说）。吾谓六艺之学实始于唐虞卜筮之法，出于《周易》，而《虞书》有言‘枚卜功臣’，又曰‘卜不袭告’，则《易学》行于唐虞矣。”《周易·系辞传下》认为伏羲作八卦，其后之神农氏、黄帝、尧、舜曾用易，与易相关。其文曰：“古者包羲氏之

王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”“包羲氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。易穷则变，变则通，通则久，是以自天佑之，吉无不利。黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。”

二、先秦时代《易》之应用

（一）《尚书·洪范》表明周朝（周武王）以前的相当长时期，《易》用来稽疑决策，武王当予采用

殷人箕子向周武王陈述了上天赐给大禹的九条治国理民的根本大政方针，即“天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙”，第一条为“五行”，其次依次为“敬用五事”，“农用八政”，“协用五纪”，“建用皇极”，“七用三德”，第七条则曰“明用稽疑”，后面两条为“念用庶徵”，“向用五福，威用六极”。可见“明用稽疑”是大禹以来夏商王朝统治者用来治国的九条治国方针之一，明用稽疑采用两种方法，一种叫做卜，即灼烧乌龟，从而察看其裂开的纹理，由此卜吉凶；第二种叫做筮，用蓍草筮卦，由卦象卦辞爻辞等判断吉凶，可能用所谓的《连山易》、《归藏易》筮卦断卦。

《洪范》简要记载了王用卜筮稽疑的情况。归纳有如下数条：1) 设专职官员；2) 王有疑而问；3) 如何针对筮的

结果进行决策。

关于第一条，设专职官员，是王选择可立者为卜筮人，郑康成注曰：“言将考疑事，选择可立者，立为卜人、筮人。”

关于第二条，王有疑而问，《洪范》说王有大疑，应该从五个方面或五种途径进行咨询参考。即王自己、卿士、庶人、龟、筮。《洪范》云：“汝则有大疑，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。”郑康成注曰：“卿士，六卿掌事者。”《白虎通·蓍龟篇》云：“所以先谋及卿士何？先尽人事。念而不能得，思而不能知，然后问于蓍龟。圣人独见先睹，必问蓍龟何？示不自专也。或曰：清微无端绪，非圣人所及，圣人亦疑之。”《白虎通·蓍龟篇》对王问蓍龟的情况总结得很好。一谓王有疑，“谋及乃心”，王自己反复思虑后还不能决断，于是问卿士，先尽人事，卿士们如果也思考不出结果，然后问庶人，问蓍龟。二谓王自己已有决断，但不知臣下百姓意见如何，仍存疑问，于是问及蓍龟，以神道设教，表示主意不是王独自有的，神灵都同意了，即所谓“圣人独见先睹”；“示不自专也”，这是一种权术。

关于第三条，如何针对筮的结果进行决策，这点颇为复杂。首先有两个原则，一是“三人占，则从二人之言”。可知卜筮有三名筮人同时进行，三个意见相同，当然好办，意见不同，则少数服从多数。可见王对筮的结果很慎重，对筮人、程序也很重视，否则不会用三个人筮占了。二是综合各方面意见，重视筮的结果。因为有五个方面，因此决策起来颇复杂。但仍有两个要点可寻：一个是重视卜与筮的结果，二个是五个方面综合看，少数服从多数。如果五个方面都相

同，都同意，则大为吉利，可以决定。“汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同，身其康强，子孙其逢，吉”。如果王、龟、筮、卿士、庶人都同意，那么对于王很吉利，对于王的子孙同样吉利。如果龟、筮都表示同意，那么人事方面，只要有一方面同意，无论王、卿士或庶人，其余两方面不同意，决策的结果也会吉利。所谓“汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶人逆，吉。卿士从，龟从、筮从，汝则逆，庶民逆，吉。庶民从，龟从、筮从，汝则逆，卿士逆，吉”。当然，如果龟从、筮从再加上两个方面从，吉利是没有疑问的，《洪范》没有列出来，也可以推导出来。这样的决策结果，有两点值得我们高度注意，同时会出乎我们的意外，一点是卿士从加上龟从、筮从，而王不从，庶民不从也可以进行决策，第二点是庶民从加上龟从、筮从，而王、卿士都不从，同样可以进行决策，并且认为结果是吉利的。这两种情况王都没有同意，有一种情况甚至王与卿士都没有同意，这样的决策程序和规定，当然对于王权会有限制。而庶民正是借了卜与筮两方面的神灵的权力才可以限制王权和卿士的权力。当“汝从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆”时，则分两种情形，如果决策的事属于境内的事则吉，即“作内吉”也，如果决策的事属于境外的事，那么结果会凶险，即“作外凶”也。这是就龟与筮出现不同结果说的。如果龟与筮的结果与人谋三个方面的结果不同，相违背的话，安静不动会吉利，有行动则凶险，即“用静吉，用作凶”。郑康成注曰：“龟、筮与人谋相违，人虽三从，犹不可以举事”。

由《洪范》记载的决策程序可以看出，王、卿士、庶民

等人事三个方面，任何一方都没有单独的否决权，甚至王与卿士双方加在一起都还没有否决权，只有龟、筮才拥有完全的否决权或部分的否决权。龟与筮相同则有完全否决权，龟与筮不同，即拥有部分否决权。

由此可见，龟与筮在上古时代王室进行重大决策时所具有的重要地位。在人事重大决策方面，很显然，神权高于人权，这种重要性决不可等闲视之。

（二）《左传》、《国语》记载用《易》占筮的情况

据笔者统计，《左传》与易筮有关材料共 25 则，其中用《易》进行筮占的材料有 15 则，引用易筮的材料 10 则。《国语》与易筮有关材料共计 5 则，其中用易筮占的材料 2 则，引用易筮的材料 3 则。《左传》与《国语》记载了不少用《易》进行筮占的先秦春秋时代的实例，给我们研究先秦时代《易》的应用情况提供了十分难得的文献材料。

1. 《左传》、《国语》记载的卜筮实例可证《尚书·洪范》用卜筮稽疑的真实性和普遍应用性

《左传》、《国语》除了记载了大量的筮占材料外，还记载了比筮占材料更多的占卜材料，比如在《左传》中，从成公至哀公这一段时间，易筮材料有 16 则，而占卜（指用龟）材料则有 31 则之多，在这些易筮材料中，有些是先卜后筮，卜与筮是先后一起进行的。如《左传·闵公二年》记载：“成季之将生也，桓公使卜楚邱之父卜之……又筮之，遇《大有》之《乾》曰：‘同复于父，敬如君所’。”除了龟卜、筮占而外，《国语》与《左传》还记载了少量的星占与梦占材料。由这些《左传》、《国语》所记载的卜占、筮占等材料来看，周朝及周朝以前的上古时代，王室和诸侯贵族每当遇

到有疑惑的重大或重要事情时，都要采用卜占或筮占的方式作为稽疑决策的重要手段之一进行预测决策。由此可证《尚书·洪范》所载稽疑情况的真实性及普遍应用性。

2. 由《左传》、《国语》所载筮占材料看当时的筮占规则和情况

1) 谁筮占的问题

关于谁筮的问题，可以是当事人占筮，如《左传·成公十有六年》记载“（晋侯）公筮之”；也可以是当事人委托卜或史占筮，如《左传·闵公二年》“桓公使卜楚邱之父卜之……又筮之”，这里记载的是桓公使卜人筮。

关于谁占的问题，可以是当事人占筮，也可以是卜人、筮人、史人或其他人进行占断，或多人进行占断。如《国语·晋语·重耳亲筮得晋国》云“公子亲筮之，曰：‘尚有晋国’”，这里记载了公子重耳既亲自筮，又亲自占。同一则材料，又有“筮史占之”、“司空季子”占之。《左传·僖公十五年》记载“晋献公筮嫁伯姬于秦……史苏占之”，这里记载的是史苏占断。

2) 什么情况下需要筮，即筮谁（人）、筮什么（事）的问题，亦即筮的内容或对象问题

筮占的内容或对象，大致可划分为七类：

第一类，关于诸侯国的君位继承问题。这是各个诸侯国的头等大事，君位不定，往往会导致国家动乱不安。而筮占，往往是选择或决定君位继承人的一个重要手段。

《国语·晋语一·申生伐东山》云：“立太子之道三：身钧以年，年同以爱，爱疑决之以卜筮”，这里晋献公说，他听说的立太子的道理有三条，公子身份品德相同时，由年龄

大小决定（即由嫡长子继位）；年龄大小一样，由君父的爱憎决定；爱憎不能判断时，由卜筮的结果来决定。

关于晋公子重耳继位得国，《国语·晋语》有两条用《周易》筮占的记载。即《国语·秦伯纳重耳于晋》条所记载董因之筮及《国语·重耳亲筮得晋国》的重耳之筮。

《左传·昭公七年》记载卫国孔成子以《周易》筮占立公子元还是立公子孟縶，后来根据筮占结果立公子元为卫灵公。

第二类，对战争后果的筮占与预测，《左传》里共有五则筮占材料和战争有关。一则是《左传·僖公十又五年》秦伯使卜徒父筮占伐晋的后果；二则是《左传·僖公二十又五年》晋侯使卜偃筮战争后果；三是《左传·宣公十有二年》的晋国的知庄子引用《周易》的《师之临》卦判断彘子率领的晋军必败。第四则是《左传·成公十有六年》晋侯筮与楚军战争的后果。第五则是阳虎以《周易》筮晋赵鞅救郑的吉凶情况。

第三类，对婚姻的利害进行筮占。如《左传·僖公四年》记载，“晋献公欲以骊姬为夫人”，“筮之”；又如《左传·僖公十又五年》记载，“晋献公筮嫁伯姬于秦”；再如《左传·襄公二十又五年》崔武子筮取棠姜。

第四类，小孩未生时，筮占其出生后的命运与前途问题。如《左传·昭公五年》记载的庄叔以《周易》筮占穆子之生；《左传·庄公二十又二年》记载的陈侯使周史以《周易》筮占其子敬仲的命运；《左传·闵公二年》记载的桓公使卜楚邱之父筮其子成季之将生的命运。

第五类，预测个人及国家的命运前途问题。如《左传·

闵公二年》记载的毕万仕于晋，筮其前途很光明；《左传·宣公六年》引《周易》预测郑公子曼满命运凶险；《左传·襄公九年》筮穆姜于东宫之命运，遇《艮》之八，穆姜以为必死于此；《左传·襄公二十又八年》引《周易》《复》之《颐》说明楚王及楚国的命运，认为楚王将有凶险，楚国几十年不能称霸诸侯；《左传·昭公三十又二年》引《易》之《大壮》卦，说明鲁公室将衰，季氏将兴的道理。

第六类，对病、灾、谋逆等后果的预测。如《左传·昭公十有八年》记载晋国的国君、大夫们对郑国的火灾“卜筮走望”，预测灾祸情况，担忧郑国的火灾；《左传·昭公元年》引《周易》《蛊》卦阐明“淫溺惑乱”所生之“蛊”病情况；《左传·昭公十又二年》记载的南蒯枚筮谋逆的后果，遇《坤》之《比》，以为大吉。

第七类，说明《易》筮要有疑而问，无疑则不能问，不必问。如《左传·哀公十八年》记载说：“圣人不烦卜筮”，“唯能蔽志”，内心有疑惑，才卜筮占问。《国语·勾践灭吴夫差自杀》记载，“天占既兆，人事又见，我蔑卜筮矣”。天象与人事都很清楚明白了，当然也用不着筮占。

并说明《易象》可以观周礼。如《左传·昭公二年》“二年春，晋侯使韩宣子来聘，且告为政而来见，礼也。观书于大史氏，见《易象》与鲁《春秋》，曰‘周礼尽在鲁矣。’”

由以上七类概述可知，筮占在春秋时代应用很广泛，凡重大重要事情，如君位继承、战争、婚姻、生死、个人及国家前途命运等等问题，有疑问的都要筮占，并根据筮占结果进行预测与决策。

3) 如何占断及其如何决策的问题

《国语》与《左传》记载的筮占实例，皆以本卦和之卦结合来占断，如：《左传·僖公十五年》“晋献公筮嫁伯姬于秦，遇《归妹》之《睽》”，《左传·僖公二十五年》“筮之，遇《大有》之《睽》”等实例即是如此。

筮卦与占卦，有一条重要原则，即无德之人筮卦吉而占不吉，以《左传·襄公九年》为例，“穆姜……始往（东宫）而筮之，遇《艮》之八。史曰：‘是谓艮之随。随其出也。君必速出’”，“姜曰：亡！是于《周易》曰：随，元亨利贞，无咎。元，体之长也。亨，嘉之会也。利，义之和也。贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事。然，固不可诬也。是以虽随无咎。今我妇人而与于乱，固在下位而有不仁，不可谓元。不靖国家，不可谓亨。作而害身，不可谓利。弃位而姣，不可谓贞。有四德者，随而无咎。我皆无之，岂随也哉？我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣”。穆姜以为自己没有元亨利贞四德，因此不能获吉，必死无疑，卦虽吉亦无用。史以为出则吉，因此劝穆姜速出，史只是就卦而论卦，穆姜以德论卦，胜史远矣。另可说明，在《春秋》时代，除了史、筮、卜之外，贵族中亦有许多精通《周易》的人，穆姜所引《周易》之辞，出自今日流传《周易》之《文言传》，可见，《文言传》早于穆姜之春秋时代。晋公子重耳亲自筮卦，亦可足证他亦精通《周易》。

有时对于所筮之卦，不同的占卦之人会有不同的甚至相反的判断。如《国语·晋语·重耳亲筮得晋国》：“公子亲筮之，曰：‘尚有晋国’，得贞《屯》悔《豫》皆八也。”重耳

亲筮得卦贞《屯》悔《豫》，皆八，并自己占断，以为会有晋国，能作晋国君主。筮史占之，都认为不吉，理由是“闭而不通，爻无为也”，他们认为卦爻不变，意味着闭塞不动，不会有作为。而司空季子却与重耳意见相同，他占断的结果是吉利。认为《屯》卦的卦辞为“利建侯”，“得国之务也，吉孰大焉”；“得国之卦也”。

有时筮占时，明知卦指示不吉，但也要违背卦占去做。因为不说的话，也不见得会获得什么好处。如《左传·僖公十五年》：“初，晋献公筮嫁伯姬于秦，遇《归妹》之《睽》，史苏占之曰：‘不吉’。其繇曰：‘士卦羊，亦无益也。女承筐，亦无貺也。西邻责言，不可偿也。《归妹》之《睽》，犹无相也’，卦为不吉，因惠公在秦国，说“先君若从史苏之占，吾不及此夫”，惠公以为先君献公如果听从了史苏的卦占，他就不会有这种结果了。韩简在一旁侍奉惠公说：“龟，象也。筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。先君之败德，及可数乎？史苏是占，勿从何益？”韩简以为先君败德，史苏占嫁伯姬不吉，不嫁伯姬于秦，又对献公会有什么好处呢？因此，即使筮卦不吉，也应将伯姬嫁给秦国。因为从后来晋国的史实看来，晋乱是因为献公败德的结果，而不是因嫁伯姬于秦国而带来的结果。即使不嫁伯姬于秦国，因献公败德，晋国必然会发生动乱。在决定嫁伯姬于秦这件事上，献公还算明智。

当卜与筮占结果不同时，应该从卜而不从筮。《左传·僖公四年》记载，“初，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之，不吉。筮之，吉。公曰：‘从筮’。卜人曰：‘筮短龟长，不如从长。且其繇曰：‘专之渝，攘公之羶。一薰一莸，十年尚

犹有臭’。必不可。”献公没有听从卜人的意见，而违卜听筮，娶了骊姬，骊姬生奚齐，骊姬之娣生了卓子，后来果然乱了晋国。由此例看，卜与筮一样，也有占辞，即卜辞。

（三）《诗经》、《楚辞》所记载的卜筮之例

《诗经》里有两处提到卜筮的情况。一则是《卫风·氓》，诗云：“尔卜尔筮，体无咎言。以尔车来，以我贿迁。”这里的“尔卜尔筮”，指婚礼请期，以卜筮决定吉日良辰。后两句“以尔车来，以我贿迁”则指亲迎之礼。一则是《小雅·鹿鸣之什·杕杜》中的诗句。诗云：“卜筮偕止，会言近止，征夫迨止。”意思为：卜筮都已表明，征夫快要回家了，离家已经不远了。

《楚辞·卜居》中提到屈原向太卜郑詹尹请求卜筮，求其决疑。辞曰：“屈原既放，三年不得复见。竭知尽忠，而蔽障于谗，必烦虑乱，不知所从。乃往见太卜郑詹尹曰：‘余有所疑，愿先生决之’。詹尹乃策拂龟，曰：‘君将何以数之？’”，中间一大段即为屈原的疑问。听说屈原之疑问后，“詹尹乃释策而谢，曰：‘夫尺有所短，寸有所长，物有所不足，智有所不明，数有所不逮，神有所不通。用君之心，行君之意，龟策诚不能知此事。’”

三、先秦时代卜筮官员的行政机构设置及其职责范围

据《周礼》所载，先秦时代的卜筮有专门的机构，由太卜所掌，太卜属于春官。天子共有六官，即天官、地官、春官、夏官、秋官与冬官。

太卜这个行政机构里，有“下大夫二人”，太卜由具有下大夫爵衔的二人担任。太卜的职责之一，“掌三《易》之法，一曰《连山》、二曰《归藏》、三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四”，“以八命者赞三兆、三《易》、三梦之占，以观国家之吉凶，以诏救政”。

孙诒让《周礼正义》疏曰：“三兆、三《易》、三梦、八命，并卜筮官之官法也。凡卜，皆三兆并占。《书·洪范》云：‘立时人作卜筮，三人占，则从二人之言’，贾《士丧礼》疏引郑《书》注云：‘卜筮各三人，大卜掌三兆，三《易》’。”

孙氏又疏曰：“掌三《易》之法者，此明筮主三《易》也。凡筮皆三《易》并占。”引贾子《道德说》云：“《易》者，察人之精德之理与弗循，而占其吉凶。”孙疏又曰：“夏殷《易》以七八不变为占，《周易》以九六变者为占。”又引贾疏云：“谓此八者皆大事，除此八者即小事，入于九筮也。若然，大事卜，小事筮，此即大事而兼言筮者，凡大事皆先筮而后卜，故兼言蓍也。”

由疏可以看出，太卜所卜之大事，皆先筮而后卜，所谓“八命”之外即大事之外的小事，只筮不卜。由龟卜和筮卦比较起来，龟卜显得更重要，但筮卦的应用却更广泛。

凡龟卜和筮卦，皆有命辞。贾疏云：“凡命龟辞，大夫已上有三，命筮辞有二；士命龟辞有二，命筮辞一。”《士丧礼》云：“命筮者，命曰‘哀子某为其父某甫筮宅，度兹幽宅兆基，无有后艰’。筮人许诺，不述命。”《少牢》云：“史执筮受命于主人，曰：‘孝孙某，来日丁亥，用荐岁事于皇祖伯某，以某妃配某氏，尚嚮’。史曰诺。”

卜筮的一项重要职责和任务是定时日，《礼记·曲礼》云：“外事以刚日，内事以柔日。凡卜、筮日，旬之外曰远某日，旬之内曰近某日。丧事先远日，吉事先近日，曰：‘为日，假尔泰龟有常，假尔泰筮有常。’卜筮不过三。卜筮不相袭。龟为卜，策为筮。卜筮者，先圣王之所以使民信时日、敬鬼神、畏法令也，所以使民决嫌疑、定犹与也。故曰：疑而筮之，则弗非也。日而行事，则必践之。”

除了筮日外，另一项任务是筮宾。如《士冠礼》曰：“前期三日，筮宾，如求日之仪。”《冠义》云：“古者冠礼：筮日、筮宾，所以敬冠事，敬冠事所以重礼，重礼所以为国本也。”

卜筮的仪式非常隆重，如冠礼筮日，《士冠礼》云：“筮于庙门。主人玄冠，朝服，缁带，素鞶，即位于门东、西面。有司如主人服，即位于西方、东面、北上。筮与席、所卦者，具饌于西塾。布席于门中，阼西阼外，西面。筮人执策，抽上鞶，兼执之，进受命于主人。宰自右少退，赞命。筮人许诺，右还，即席坐，西面；卦者在左。卒筮，书卦，执以示主人。主人受、视，反之。筮人还，东面；旅占；卒；进告吉。若不吉，则筮远日，如初仪。彻筮席。宗人告事毕。”

冠礼筮日仪式举行的地点在庙门，《冠义》认为：“冠者礼之始也，嘉事之重者也。是故古者重冠，重冠故行之于庙。行之于庙，所以尊重事。”可知在庙门举行筮日筮宾仪式，是非常慎重的。主人要穿上整齐的礼服，有司即办事人员的穿戴也和主人一样，也是整齐严肃的礼服。整个仪式庄严而隆重。筮人筮卦有一定程序，有条而不紊，行为动作都

有严格规范，不得丝毫违背。尤其是为君王筮卦，如果违背了仪式程序，就会被杀头。《曲礼下》云：“振书、端书于君前，有诛。倒策、侧龟于君前，有诛。”

卜筮之官员，应该是专心致志、有恒心之人。《缁衣》引孔子的话说：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以为卜筮。’古之遗言与？”

《国语》、《左传》里记载有许多筮例，立太子、征伐、嫁娶、生死等大事，都需要卜筮。凡是有疑的事情，就要卜筮。如《国语·晋语》云：“立太子之道三：身钧以年，年同以爱，爱疑决之以卜筮。”丧葬之日也卜筮。《周礼正义》引《祿记》云：“大夫卜宅与葬日，若筮，则史练冠长衣以筮。”

祭祀时，需卜筮日与牲。

《春官》里的占人与筮人，是专职负责卜筮的官员，占人由下士八人担任，有府一人，史二人，徒八人。筮人由中士二人担任，有府一人，史二人，徒四人。筮人之职衔为中士，比占人的下士高一等。相比较而言，太卜爵职最高，为下大夫二人担任，除此而外，卜师为上士四人，比占人与筮人高一等，卜人有中士八人，下士十有六人，府二人，史二人，胥四人，徒四十人。官员与职员多达七十八人。

占人之职责，“掌占龟，以八筮占八颂，以八卦占筮之八故，以视吉凶。凡卜筮，君占体，大夫占色，史占墨，卜人占坼”。

筮人之职责，《春官》同样有记载：“掌三《易》以辨九筮之名，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。九筮之名，一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫比，六曰巫参，七曰巫环，八曰巫比，九曰巫环，十曰巫比。”

易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫参，九曰巫环。以辨吉凶。凡国之大事，先筮而后卜。上春，相筮。凡国事，共筮。”

由《春官》占人之职责可见，占人既掌占龟，又掌占筮。《周礼正义》注云：“占人亦占筮，言掌占龟者，筮短龟长，主于长者。以八筮占八颂，谓将卜八事，先以筮筮之。言颂者，同于龟占也。以八卦占筮之八故，谓八事不卜而徒筮之也。其非八事，则用九筮，占人亦占焉。”

占人的另一项重要职责是负责记录占卜占筮的情况，归好档案，以待年终考核。《春官》云：“凡卜筮既事，则系币以比其命；岁终，则计其占之中否。”《周礼正义》引郑玄曰：“玄谓既卜筮，史必书其命龟之事及兆于策，系其礼神之币，而合藏焉。”引贾疏云：“既事者，卜筮事讫。卜筮皆有礼神之币及命龟筮之辞。书其辞及兆于简策之上，并系其币，合藏府库之中”，“云‘岁终则计其占之中否’者，此卜筮官之官计也。”

孙诒让认为，“‘掌三《易》以辨九筮之名’者，三《易》中通有此九筮，即筮人之官法也”。

《春秋》时，除占人与筮人卜筮而外，据《左传》、《国语》所载，亦多用史官占卜，前文讨论《左传》、《国语》的筮例时已详细探讨过。《周礼正义》疏云：“春秋时亦多使史官占卜，是卜筮官与大史为官联也。”又云：“卜筮官又通谓之史。”

卜与筮之关系较复杂。《周礼》有文云：“凡国之大事，先筮而后卜”，注云：“当用卜者，先筮之，即事之渐也。于筮之凶，则止不卜。”据此注看来，如果先筮有凶，预测结

果不吉，那么就停止不再卜了。

《周礼正义》引贾疏云：“此大事者，即大卜之八命及大贞大祭祀之事。大卜所掌者皆是大事，皆先筮而后卜。筮轻龟重，贱者先即事，故卜即事渐也。”又云：“《曲礼》云‘卜筮不相袭’，若筮不吉而又卜，是卜袭筮，故于筮凶则止不卜。”

孙诒让又解释了一些与《周礼》经文不合的情况。孙氏云：“按《洪范》云‘龟从筮逆’又云：‘龟筮共违于人’，彼有先卜后筮，筮不吉又卜，与此经违者，彼是箕子所陈用殷法，殷质，故与此不同。”孙氏以为《洪范》所陈述的卜筮情况是殷代所用之法，而《周礼》所载之法，则为周人所用之法。对于《左传》、《国语》所载的案例，“亦卜而后筮”，“是大事卜筮并用也。但春秋乱世，皆先卜而后筮，不能如礼”。孙氏认为春秋乱世之卜筮案例是违礼之举。

另有崔灵恩的解释亦颇有理。孙氏引文曰：“凡卜筮，天子皆用三代蓍龟。若三筮并凶，则止而不卜。郑云若一吉一凶，虽筮逆，犹得卜之也。”

孙诒让解释《表记》云：“天子无筮”，认为“《表记》诸文，盖天子凡举大事，皆当以卜为断。然于卜之前，必先筮之。筮得吉占，未遽行也，必复卜得吉而后行之”。孔疏亦云：“此云无筮，无徒筮，不谓全无筮也。”孙氏又云：“《曲礼》注亦以卜不吉而筮、筮不吉而卜为相袭，明此经之大事先筮后卜，是筮吉而复卜，不为相袭也。其诸侯以下有大事当卜者，固可先筮，若先筮得吉，意欲不卜，则亦可行，不以徒筮为嫌。《表记》谓天子无筮，明诸侯以下有徒筮矣。其天子诸侯以下徒卜之事，若虽得吉，而意有所疑，

仍得再筮以决疑辅志，亦不为相袭。”

第三节《周易》时代的四重世界认知模式及其沟通

一、四重世界的认知模式

《周易》经文大体成书于殷末西周之初，十翼则大体成书于春秋战国时期。《周易》本为卜筮之书，与巫术有源远流长的复杂关系。《周易》是古人用来处理天神地祇人鬼与人四者之间的变化沟通关系的重要经典之一。

汉代的著名象数派易学家京房早就认识到《周易》是处理天神、地祇、人鬼与人之间的经典，《京氏易传》卷下云：“孔子曰：一世二世为地易，三世四世为人易，五世六世为天易，游魂、归魂为鬼易。”京氏认识到《周易》包含天、地、人、鬼四重世界，殊为难得。

《周易》首乾卦，乾为天，次为坤卦，坤为地，可见，《周易》十分重视天地之地位。《周易》每卦为六爻，一二爻为地位，三四爻为人位，五六爻为天位。其中地位之六二或九二为中位，占断语大多吉利，天位之九五、六五为中位，占断语几乎皆为吉或利。而人位之三、四两爻，远比不上天地地位之二、五两爻。我们考虑《周易》经文爻辞之吉凶，即可得出这个结论。《系辞传》的作者亦早已认识到了这一点，

其辞曰：“二与四，同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五，同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪？”《系辞传》认为地位之二爻多誉，天位之五爻多功，而人位之四爻多惧，人位之三爻多凶。总之，人位之三四两爻，不是多惧即是多凶。

《周易》以阴阳为基础构建其体系，《庄子》曰：“易以道阴阳。”《系辞传》亦曰：“一阴一阳之谓道。”在阴阳基础之上构建的“道”与天地之道是一致的，即《系辞传》所谓“易与天地准”。明白易道就能明白“幽明之故”，知道“死生之说”，并清楚“鬼神之情状”。《系辞传》的作者认为易道与幽明、精气、游魂、鬼神有密切关系，经文里也有与鬼神有关的爻辞，如《巽》卦九二曰：“巽在床下，用史巫纷若，吉。”其史巫之人，即通鬼神之人。《困》卦九五曰：“劓刖，困于赤绂，乃徐有说，利用祭祀。”《周礼正义》认为：“天神为祀，地祇为祭，人鬼为享。”那么，《困》卦九五的祭祀，即为举行祀天神祭地祇的礼典。《困》卦之九二曰：“困于酒食，朱紱方来，利用享祀。征凶，无咎。”“享”即享人鬼，祀即祀天神，此处之“利用享祀”，即祭祀先祖先公等祖先神人鬼。《周易学说》引李士钊解释此爻辞说：“坎为饮食，为鬼神，兑为巫象，两卦卦象合而言之，即为巫觋祭祀鬼神之象。”《睽》卦上九爻曰：“睽孤，见豕负涂，载鬼一车。先张之弧，后说之弧，匪寇，婚媾，往遇雨，则吉。”这一爻提到装载了一车鬼，此鬼即为人鬼。《彖》、《象》传中亦有上帝、神的概念。如《观》卦《彖》辞说：“观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。”

《豫》卦《象》辞说：“雷出地，奋，豫；先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”

由《周易》卦爻辞、十翼和其他可以反映这个时代的史料可知：《周易》时代的世界具有四重性。一重为天界，或称天象界，其主宰者为天神，或为上帝。当然，昊天上帝为最高天神之主宰，其他天神还有日、月、星、辰等天神，司中、司命、风师、雨师等天神，《楚辞》中还细分为大司命、少司命、云中君、东君、东皇太一等天神。二重为地界，或称地理界，其主宰者为地祇，社为土之神，稷为谷之神，五岳皆有山神，河有河伯之神，其余诸山、林、川、泽皆有所掌之地祇。三重为鬼界，即为人鬼之界。凡已故逝去的亲人、祖先、先王先公、先贤先圣，皆为人鬼。四重为人界。古人认为人有精气、游魂、体魄等。人死之后，魂上升于天，可为神；魄下降于地，可为鬼。鬼者归也，魄归于地也。

四重世界的认知模式是从相对于人界的生存状态的差异悬隔而言。比如天界，包括日月星辰风雨雷电雪霜等天象，这些天体天象有形质形象形体可言，而上帝，即昊天上帝，是为天界之主宰，是最高之天神，天神不是一般的普通人可以见到的。天神与一般的普通人的生存状态迥别。又如地界，包括大地、社稷、河流、山岳、川泽等等，这些地理地貌地况皆是可以见到可以触摸的有形有质之体，而地祇之神，包括河伯山神社神稷神之类，也同样是一般普通民众见不到的，他们的生存状态当然与一般民众不同。人鬼界之鬼，当然与人的生存状态不一样。

综合起来看，古人心目中的四重世界基本上具有阴阳两

面性，或者说幽明两面性，《系辞传》所谓的“幽明”之“幽”即指晚上，幽暗的世界，冥界，阴的世界，看不见的世界。“幽明”之明，指白天，光明的世界，生界，阳的世界，看得见的世界。天界亦具阴阳两面性，阳性一面即日月星辰之形体，阴的一面即其主宰之神灵。地界亦具阴阳两面性，山河大地为阳性一面，其主宰之地祇为阴性一面。人界之阳性一面为可见之人，人界之阴性一面为不可见之灵魂。人死后之魂魄转化为鬼，即人鬼，不可见之阴性一面也。鬼界比较特殊，与其他天界、地界、人界不同，鬼界只有阴性一面。

四重世界，界划森严，鬼界之鬼不能随便进入人界或进入天界，人界之人也不能随便进入天界、地界或鬼界。

二、四重世界的沟通媒介及其方式

在古人的四重世界的认知模式中，人界之人，力量是微弱的、渺小的，《易经》与《易传》都已明白指出，代表人界之三四两爻，其结果或是多惧、或是多凶，总之是情况不太妙。而代表天界之五六两爻，六爻虽有凶有吉，五爻为中位之爻则基本全为吉利。地界之代表为初爻、二爻，初爻虽有吉凶，但二爻之吉爻远远多于凶爻。笔者曾对《易经》卦爻辞之吉凶作过数量统计。初爻之吉爻 20 爻，凶爻 9 爻，一般吉凶不明显之爻 24 爻，吉凶参半之爻为 11 爻。二爻位吉爻为 34 爻，凶爻只有 4 爻，一般吉凶难分之爻为 15 爻，吉凶参半之爻为 4 爻。3 爻位吉爻为 10 爻，凶爻为 11 爻，一般爻为 24 爻。4 爻位吉爻为 24 爻，凶爻为 6 爻，一般爻

为 34 爻。五爻位吉爻为 38 爻，吉凶参半爻为 4 爻，全凶爻没有，一般爻为 22 爻。六爻位吉爻为 25 爻，凶爻为 18 爻，一般爻为 21 爻。

由此可见，人界之人，要想去凶就吉，就要效法二五之爻的天道、地道之中正原则行事，才会“自天佑之，吉无不利”。

《周易》为我们展示了《周易》时代人们认识到的三才之道，即天道、地道、人道。人道的吉凶与天道、地道（包括鬼道）有密切的关系。也就是说，古人认为，人界之人，与天界、地界、鬼界等其余三界之神、祇、鬼有千丝万缕的联系。

当然，人的生存状态、生活质量的好坏除了决定于人本身的力量而外，还取决于老天是否风调雨顺，大地是否发生地震、火灾、洪水、泥石流、山崩等自然地质灾害。在远古时代，人本身的力量有限，生产力低下，人在大自然面前显得多么渺小而又孤独无助，人的认识能力有限。而当时的古人们构建出了四重世界的认识模式，认识到天神、地祇、人鬼都可以都有能力对人类施加重大影响，带来或福或祸、或吉或凶的难以预见的后果。

为了利益起见，古人便有沟通天神、地祇、人鬼的十分迫切的现实需要。上古时代的巫觋便作为人与神灵鬼怪沟通交流的媒介十分兴盛起来。上古时代的巫风经过了三个大的阶段，有两次变化。《国语·楚语》有一段记载上古时代巫觋之风的材料，辞曰：“古者民神不杂，民之精爽不携二者，而又能齐肃衷正……如此，则民神降之。在男曰觋，在女曰巫……及少皞之衰，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人

作享，家为巫史。”这一段话说，在古代（少皞氏之前），降神的任务是那些“精爽不二”、“齐肃衷正”之巫与觋等专职神职人员，到了少皞氏德衰之后，九黎乱德之后，民与神相混杂，人人都可以举行祭祀，家家都有通神之巫史。也就是说，没有了专职的神职人员，一般百姓都可以与天神地祇人鬼等相沟通。这当然是巫风十分昌盛，十分泛滥了。观射父认为，古代民神不混杂、有专职的巫觋等神职人员的时代，“民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物亨，祸灾不至，求用不匮”。神灵才会降福，祸灾才会不出。而到了九黎乱德之后，“民匮于祀，民渎齐盟”；“嘉生不降”；“祸灾臻至”，老百姓穷于祭祀，他们轻慢神灵，结果神灵不降福，灾祸频繁发生。观射父在这里论述了上古时代巫风演变的两个阶段，一次变化。

到了颛顼时代，颛顼又改变了制度，“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通”。颛顼命重主管天事祭祀迎降神灵，命黎主管地事聚会百姓，恢复少皞氏之前的秩序，断绝地上的民与天上的神相沟通，即所谓的“绝地天通”。当然，通神只能由那些专职的神职人员去通。这种秩序一直延续下来，“以至于商周”，“其在周，程伯休文其后也”。当宣王时，失其官守，而为司马氏。观射父认为第二次变化在颛顼时代，这个阶段一直延续到尧、舜时代、夏代、商代，以至于周代。

当然，古代除了专门神职人员而外，氏族部落首领，或王，亦能像巫一样施用巫术，沟通神灵。《方言·重黎》曰：“姁氏治水土，而巫步多禹。”李轨注曰：“禹治水土，涉山

川，病足，故行跛也……而俗巫多效禹步。”《洞神八帝元变经·禹步致灵第四》曰：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步。”

古人往往认为，巫有特殊本领，《庄子·应帝王》说：“郑有神巫，曰季咸，知人之生死、存亡、祸福、寿夭，期以岁月旬日，若神。”《列子》又说：“有神巫曰季咸，知人之生死存亡，其以岁月旬日，如神。”

到了周代，处理人界之人与天神、地祇、人鬼之间复杂的直接或间接关系的，有专官专职处理，这种处理方式和手段称作“吉礼”，或者“祭礼”。在古代所有的吉凶军宾嘉等五大类礼典中，以吉礼或祭礼最为重要最为根本。《周礼正义》云：“吉，善也。吉，福也。祭祀之礼，取以喜得福，是谓之吉礼。”许慎《说文解字》释“礼”云：“礼，履也，所以事神致福也。”《周礼正义》又云：“礼以事神致福为本义，故五礼首吉礼。”《祭统》云：“礼有五经，莫重于祭”，注亦云：“莫重于祭，谓以吉礼为首也。”

周代的“春官宗伯”专管“邦礼”，其礼官之属则有大宗伯、小宗伯、肆师、下大夫、上士、中士、旅下士、府、史、胥、徒等官吏共 213 人，职掌部门则有郁人、鬯人、鸡人、司尊彝、司几筵、天府、典瑞、典命、司服、典祀、守祧、世妇、内宗、家人、墓大夫、职丧、大司乐、大胥、大师、典同、鼗师、钟师、笙师、匏师、柷师、旌人、龠师、龠章、鞀鞀氏、典庸器、司干、大卜、龟人、董氏、占人、筮人、占梦、视祲、大祝、丧祝、甸祝、诅祝、司巫、男巫、女巫、大史、冯相人、保章氏、内史、外史、御史、巾车、典路、车仆、司常、都宗人、家宗人、神士等共 58 个

部门的官吏及徒工共达 3 430 人之多，另外，还有神士无数，男巫和女巫无数，内宗、外宗指女有爵者，众无定数，不统计在内。周代王宫内的神职官员职员达 3 643 人以上，这样的庞大队伍，说明沟通人与天神、地祇、人鬼以及人与人之间的关系的重要，非同凡响。吉礼之神职人员，应占相当之比重，因为吉礼重于其他四礼，平均每礼都有 700 余人，可能吉礼之神职人员远在 700 人以上。

《周礼·春官》又言大宗伯之职：“掌建邦之天神、人鬼、地祇之礼，以佐王建保邦国。以吉礼事邦国之鬼神祇：以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以𤑔燎祀司中、司命、风师、雨师。以血祭祭社稷、五祀、五岳。以貍沉祭山林川泽，以鬯辜祭四方百物，以肆献裸享先王，以馈食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以尝秋享先王，以烝冬享先王。”

在古代人们的观念中，对神的侍奉重于对人的侍奉，祭祀是所有事务中最重要的事务。《曲礼下》云：“君子将营宫室，宗庙为先，厩库次之，居室为后”，因为宗庙是祭祀祖先神灵的地方，因此要首先建造；其次是建造养牲畜的“厩”和藏物品的“库”，这与提供祭品相关；最后才能建造人自己居住的寝宫。对于器物的制造，同样以祀神之用为最重要，“凡家造，祭器为先，牺赋为次，养器为后”。古人对祭器常常有一种非常神圣的感情，《曲礼上》云：“君子虽贫，不粥祭器；虽寒，不衣祭服；为宫室，不斫于丘木。”对于祭器的收藏与处理，与日常用品大为不同，有严格的礼制规定。《曲礼下》云：“大夫士去国，祭器不逾竟。大夫寓祭器于大夫，士寓祭器于士。”礼器绝对禁止在市场上流通。

绝对不允许在市场上出售买卖。《礼记·王制》云：“有圭璧金璋，不粥于市。命服命车，不粥于市。宗庙之器，不粥于市。牺牲不粥于市。”

在古代人们的生活中，祭祀鬼神是头等大事，殷商甲骨卜辞，几乎都与占卜和祭祀鬼神相关。周代人的祭祀名目亦极其繁多。

可见，古人认为，与鬼神之间的沟通具有极其重要的意义。

巫觋在祭祀鬼神的祭礼过程中，常有多种巫术性的沟通神灵的活动，如乐歌、祝辞、舞蹈等等，《楚辞》中即有迎神曲、送神曲等乐歌，并且还常常利用卜筮为祭祀活动服务。卜筮是巫觋等神职人员与神灵进行沟通的两种重要手段与方式。

三、《周易》在四重世界中的沟通功能

《吕氏春秋·勿躬》指出：“巫咸作筮”。《周礼·九巫》说：“九筮之名，一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫参，九曰巫环，以辨吉凶。”陈来教授在《古代宗教与伦理》著作中指出：“这是以九位筮者命名的筮法，筮字出于巫，古巫多掌筮，此九人皆是巫，故宋儒刘敞等‘并读九巫如字，谓巫更等为古精筮者九人’，巫咸即《世本》作筮之巫咸……”

古代的巫与筮有密切关系，《吕氏春秋》说筮法即巫咸所作，《周礼》中所说的九筮之名亦为九位巫师所命。并且这九位巫师精于筮法。因此，古代之巫，是能够用《易》进

行卜筮占断之人。

《周易·巽》卦即有“用史巫纷若”的爻辞，孔颖达疏曰：“史谓祝史，巫谓巫覡，并是接事鬼神之人也”。由《周易·巽》爻辞可知，史巫为事神致福之神职人员。这些巫师们创制了筮法，用《易》筮来作为一种沟通神灵的特殊技巧和方法、手段，以求得神灵的指示。

古代龟卜与占筮，往往连用。古代先王常以卜筮作为事神明之用。《礼记·表记》云：“昔三代之明王，皆事天地之神明，无非卜筮之用，不敢以其私褻事上帝，是故不犯日月，不违卜筮。”

古代的祭礼或吉礼举行需要先行卜筮祭日、卜筮用牲等等。《尚书·周书·君奭》云：“故一人有事于四方，若卜筮罔不是孚。”《礼记·曲礼》云：“龟为卜，策为筮。卜筮者，先圣王之所以使民信时日、敬鬼神、畏法令也，所以使民决嫌疑、定犹与也。”《尚书·洪范》云：“乃命卜筮。”《周礼·筮人》云：“国之大事，先筮而后卜。”陈来教授认为：“三代皆以卜筮事神明的说法，表示上古卜筮活动是事神活动的一部分，特别是祭享神灵活动的一个组成部分。从殷人的卜辞来看，无论从功能上还是从性质上说，确实如此。”

古代掌管卜筮的神职人员除了筮人和占卜、卜人和巫外，还有史、祝，往往巫史、巫祝连用。《周礼正义》天官之叙官孙氏有案语云：“古者巫祝皆世事。”《国语·晋语》云：“筮史占之，皆曰不吉。”马王堆出土的帛书《周易》中《易传》部分之《要》记载有孔子的话：“我后其祝卜矣，吾与史巫同途而殊归者也。祝巫卜筮其后乎！”《要》篇又云：“数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，向之而未也，好

之则非也。”

《周易》作为古代沟通四重世界的特殊媒介及手段，它具有自己的显著特征，《周易》是一部巫术与人文理性相杂糅相结合的经典。占筮的神职人员，如巫、巫史、巫祝、筮人、占人、太史、太卜等人往往身兼巫师之职，或本身即是巫师，他们精巫术，能够与四重世界之内的神、祇、鬼等神灵相沟通，从而获得神灵的指示。他们利用《周易》卜筮时，其揲蓍演卦过程，带有浓厚巫术色彩，《系辞传》曰：“大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再动而后挂。天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天数五、地数五，而位相得而各有合，天数二十有五、地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”“是故四营而成《易》，十有八变而成卦，八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显神道德行，是故可与酬酢，可以佑神矣。子曰：‘知变化之道者，其知神之所为乎？’”“非天下之至神，其孰能与于此？”“唯神也，故不疾而速，不行而至。”揲蓍演卦之人，在播弄一番蓍草之后，很神秘地演成了卦，感通了神灵，所谓“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通”，即是如此。朱熹之《周易本义》对筮仪有精确发挥。朱子说：“择地洁处，为蓍室。南户，置床于室中央。蓍五十茎，韬以纁帛，贮以皂囊，纳之栲中，置于床北。设木格于栲南，居床二分之北。置香炉一于格南，香合一于炉南，日炉香致敬。将筮，则洒扫拂拭，涤砚一，注水，及笔一、墨一、黄漆板一、于炉东，东上。筮者斋洁衣冠北向，盥手焚

香致敬。两手奉桮盖，置于格南炉北，出蓍于桮，去囊解韬，置于桮东。合五十策，两手执之，熏于炉上。命之曰：‘假尔泰筮有常，假尔泰筮有常，某官姓名，会以某事云云，未知可否，爰质所疑于神于灵，吉凶得失，悔吝忧虞，惟尔有神，尚明告之’。乃以右手取其一策，反于桮中，而以左右手中分四十九策……凡十有八变而成卦。乃考其卦之变，而占其事之吉凶。礼毕，韬蓍袭之以囊，入桮加盖，敛笔视墨版，再焚香致敬而退。”朱子在筮卦礼仪中说得明白，筮卦是问疑于神灵，求神灵明告吉凶，筮即是人与神之间沟通的手段与方法，即沟通的媒介，成卦即是神灵指示于人的结果。因此卜筮者要焚香致敬，求神祝祷，恭敬虔诚。其筮仪中的祝祷、求神、焚香致敬即是上古巫术行为的遗存。

虽然《周易》一直被视为卜筮之书，带有浓厚的巫术色彩、神秘色彩，但自春秋开始，尤其《易传》以后，《周易》经典的人文理性色彩逐渐被儒家学者所重视，《周易》中的哲学思想、思辨色彩日益被学者们挖掘出来，到了汉代，《周易》已被尊为六经之首，奉为大道之源。自春秋开始，学者们便日益重视《周易》经典中所蕴含的“道”的功能。

易之道便是天地人三才之道，是一阴一阳之变化之道，最早由包牺氏仰观俯察得来，当然得来八卦之道是为“通神明之德”、“类万物之情”。《系辞传》作者认为易之道涵摄有四个方面：“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”。即言辞之道可以教人言语，变化之道教人行动，象数之道教人制器，占筮之道教人卜筮。在《系辞传》作者看来，《周易》的卜筮只是四道之一，并且被降到了四道之末尾。可见，在《系辞传》作者所处的时代，

《周易》虽仍然是卜筮之书，但其巫术神秘性已不再如古《易》那么凸显，其人文理性色彩已大为增强，即占筮功能不断被弱化，而人文理性成分则不断被强化。

朱熹便看出这点。认为“文王、周公之辞，皆是为卜筮。后来孔子见得有是书必有是理，故因那阴阳消长盈虚，说出个进退存亡之道理”，“欲人晓得所以吉，所以凶”。

当学《易》之人极深而研几，有明白“几”的功夫，吉凶便能先知，因为“几”为“吉凶之先见者也”。《春秋》后所流行的“不占而已矣！”“善《易》者不占”之说，便是说那学习《周易》之人，已洞然明了《周易》之道，即变化之道，掌握了天地人之三才及事物的变化规律，因此用不着占筮便能了知某事某物吉凶的后果。当然，在这些学者看来，卜筮吉凶的后果，是由这些易道推理而来的。所谓“易不可以占险”，因为“险事”违背了易道，违背了易道当然导致凶险，那还用得着去卜筮吗？无道德之人，即使占卜了好卦，也不会有好的结果。《左传》里说得清楚而明白。《左传·昭公十二年》云：“南蒯枚筮之，遇《坤》之《比》，曰：‘黄裳，元吉’，以为大吉也。示子服惠伯曰：‘即欲有事，何如？’惠伯曰：‘吾尝学此矣。忠信之事则可。不然，必败。外强内温，忠也；和以率贞，信也。故曰：‘黄裳，元吉’。黄，中之色也；裳，下之饰也，元，善之长也。中不忠，不得其色；下不共，不得其饰；事不善，不得其极。外内倡和为忠，率事以信为共，供养三德为善，非此三者弗当。且夫《易》，不可以占险，将何事也？且可饰乎？中美能黄，上美为元，下美则裳，参可成筮，犹有阙也。筮虽吉，未也。”子服惠伯认为，即使筮上《坤》之《比》， “黄

裳，元吉”，这样的好卦好爻辞，也会必败无疑，并且解释一通人文哲理的理由以支持自己的观点。《左传·襄公九年》记载的筮例中，穆姜亦深通此《易》理，她认为自己无元、亨、利、贞四德，必有咎，“今我妇人而与于乱，固在下位而有不仁，不可谓元。不靖国家，不可谓亨。作而害身，不可谓利。弃位而姤，不可谓贞。有四德者，随而无咎。我皆无之，岂随也哉？我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣！”

可见，自春秋以后，《周易》虽然仍然是巫术与人文理性相杂糅之书，但其人文理性日益被儒家学者所认同和弘扬，其易“道”功能中的人文理性功能日益凸显，而与天神、地祇、人鬼之间的沟通功能却日益弱化。当然，《周易》毕竟其本来面目和基础是卜筮之书，如果忽略了这一点，忽略了《周易》在四重世界中的沟通功能，便不能很好地理解《周易》一书的本质。如果忽略了《周易》之卜筮内容、《周易》之象数去空谈义理，那义理便失去了基础，成了无源之水、无本之木，那些由主观臆断得来之义理便常常站不住脚，也很难令人信服。

第四节 论《周易》爻辞的表述 结构及其解读方式

《周易》作为一部古老的文化典籍，3000年来，在中国文明史上产生过重大影响，对我国的哲学、文学、史学、

政治、伦理，乃至天文、历法、医药、养生、数学、音乐、美术、建筑等各方面都产生了十分重要的影响。17世纪介绍到欧洲，日益引起西方哲学家、科学家的重视，玻尔曾将太极图案作为其族徽，莱布尼兹的二进制曾受到过《周易》的启示，韩国国旗为太极八卦图案。《周易》在我国当代也有一定影响。清华大学校训“自强不息”、“厚德载物”来自《周易》乾坤两卦象辞。复旦大学哲学系的硕士生，无论攻读何种专业，都必须在康德的《纯粹理性批判》、马克思的《巴黎手稿》和《周易》等三门课中选上两门。目前在国内外出现了许多《周易》研究者和爱好者，因《周易》历经三古，相传伏羲创八卦，神农黄帝尧舜氏各有演进，周文王演六十四卦，周公系辞，孔子作十翼，体制特殊，既有卜筮成卦系统，又有卦画系统、象数系统以及系辞系统和有关后人的解释系统。3000年来，诸如子夏、京房、焦贛、扬雄、王弼、孔颖达、李鼎祚、程颐、周敦颐、欧阳修、苏轼、司马光、王安石、朱熹、邵雍、陆游、来知德、王夫之等，皆有著作阐释，历代易著多达3000余种，卦画玄妙，文字古奥，象数复杂，给《周易》的正确理解带来了巨大困难，许多易学著作偏执一隅，不能融会贯通，互相矛盾，让读者读后如入五里云雾之中，似懂非懂。当然，如何让现代读者读懂《周易》，确实是一件十分不容易的事，本节试图从《周易》爻辞的表述结构及其解读方式的角度作些详细分析，指出正确阅读和理解《周易》的一些主要原则和方式，以期解决《周易》诠释中长期存在的矛盾现象，从而给读者和研究者正确阅读和理解《周易》创造条件。

一、《周易》爻辞的表述结构

《周易》共分 64 卦，每一卦皆由 6 爻组成，据《系辞传》说：“极天下之赜者存乎卦”，即天下最幽隐玄奥的道理存在于卦中，有卦则有象，64 卦为重卦，每卦皆有二象，《系辞传》又说：“是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”，即是用一些形象来象征幽隐玄奥的道理，如乾为天、为圆、为君、为父、为玉之类，关于这类卦象，《说卦传》有专门的文字论述。所谓爻，《系辞传》说：“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻”，由此可知，爻是仿效事物运动变化规律的，爻辞是描述这种运动变化事实并总结其规律的。爻辞大多有吉凶悔吝等利害关系的价值判断。

《周易》的爻辞，和一般的古汉语语言不同。譬如乾卦初九爻辞，“初九，潜龙，勿用”。就语言解释的角度而言，潜龙勿用，就是说，龙潜伏在深渊之中，没能跃出水面、飞上天空、呼风唤雨、发挥龙的作用。就语言的理解而言，这样的理解已经完全足够了，但作为乾卦的初九爻辞的理解来说，则远远不够。

“潜龙勿用”这句爻辞有三个层次的义旨。一是形象层次，即一般语言层面上的诠释及古代汉语训诂层面上的诠释。上述的解释即为形象层次的解释。

二是自然层次，亦即自然规律层次，《系辞传》说的天地之道的层次。《周易》的核心是阐述道的变化，即规律的

变化，所谓“一阴一阳之谓道”，“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚”。天道阴阳与地道柔刚本为一物，当阴阳于未形未萌之时，阴阳是一形而上意义的宇宙演化单位概念，当阴阳已形已萌之时，阴阳即由形而上演化为形而下的概念，由抽象变为具体，变成了具体可感的柔刚之物。《周易》64卦之384爻全由阴爻和阳爻组成。那么，“潜龙”在自然层次的意义，就是指阳气潜伏在地下。《象辞》解释初九爻辞时揭示“阳在下也”。《文言传》也解释说“潜龙勿用，阳气潜藏”，《周易集解》引《子夏传》曰：“龙所以象阳也”，又引“马融曰，物莫大于龙，故借龙以喻天之阳气也”，这些解释阐明了龙的形象与阳气之间的联系，即“象其物宜”，“拟诸其形容也”。从一年四季的季节运行寒暑交替物候变化的角度看，阳气潜伏的时节正是农历11月份公历12月份冬至前后的时间，《集解》云“初九，建子之月，阳气始动于黄泉，既未萌芽，即是潜伏，故曰潜龙也。”又引干宝曰：“位始，故称九，阳重，故称发，阳在初九，十一月之时，自复来也。”

三是人道人事层次。“潜龙”又指喻隐伏着的正人君子。《集解》引崔景曰：“潜，隐也，龙下隐地，潜德不彰，是以君子韬光待时，未成其行，故曰勿用。”《系辞传》云：“阳一君而二民，君子之道也，阴二君而一民，小人之道也”，由此可见，阳代表君子，阴代表小人。

因此，初九爻辞“潜龙勿用”具有三个层次的涵义，一是形象义，二是自然规律义，三是人道人事义。这三种涵义，虽有不同，但却有一根红线相连，即乾之象辞所说的“天行健”之义。阳气化育万物，无处不在，无时不在；龙

之为物，随时而隐而现，能大能小，变化万端；君子之为，人，刚健为本，顺以化人，体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事，因此，从“健”的角度上说，龙与君子与阳气可以相等，三者合而为一。正如《系辞传》所云：“其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文”，不懂得爻辞三个层次上的涵义，就不能够真正懂得爻辞的涵义。

二、《周易》爻辞的解读方式

（一）前人所运用的几种解读方式

历代的《周易》研究者所运用的常见的解读方式，笔者将其整理归纳为如下几种：

1. 爻位解读法

爻，本义为相交，《系辞传》解释说：“道有变动，故曰爻”，可见，“爻”在《周易》里是表现三才之道的运动发展变化规律的。爻位共有六位，“六者，非它也，三才之道也”，“六爻相杂，唯其时务也”，此处指出，六爻的形成和组织，是因为时机和事物相关联的缘故。六爻的组合变化体现着三才之道的发展变化状况。

根据《系辞传》上篇第九节的观点，爻位初位爻辞难于理解，过于隐晦，而上位则容易理解，措辞明显了。二位多誉多功，四位多惧少功，三位多惧多凶，五位多贵多功。

2. 卦性解读法

所谓卦性解读法，即阴卦阳卦解读法。《周易》共有阴卦 22 卦，阳卦 22 卦，阴阳卦 20 卦。根据《系辞传》下篇

第4节文字，其文云：“阳卦多阴，阴卦多阳。其故何也？阳卦奇，阴卦偶。其德行何也？阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。”

分析这段文字，又知在八卦当中，震艮坎卦一阳二阴，君子之卦；兑离巽卦为二阳一阴，小人之卦。乾三阳为纯阳之卦，君子之卦；坤三阴为纯阴之卦，小人之卦。22阳卦一般为君子之卦，22阴卦一般为小人之卦。

阳卦亦称大卦，阴卦亦称小卦。《系辞传》上篇第3节文字云“故卦有小大”，阳卦为大为实，阴卦为小为虚，阳为有余为盈，阴为不足为缺。阳为贵，阴为贱。如复卦与谦卦等为君子之卦，姤卦与剥卦为小人之卦。

3. 断语解读法

吉，指得到利益，元吉，指获得很大的利益，如益卦六二，“或益之十朋之龟，弗克违，元吉”，有人送来了价值十朋的珍龟，不好违背朋友的诚意，大吉大利。此处元吉即指获得了巨大利益。

凶，指失去利益，甚至失去了很大利益或发生生命危险。如益卦上九爻辞云：“莫益之，或击之，立心勿恒，凶。”凶，即指失去很多财产或失去生命。

《系辞传》上篇第3节文字云：“爻者，言乎变者也，吉凶者，言乎其失得也。”接着又说：“悔吝者，言乎其小疵也，无咎者，善补过也。”

有悔或有吝的断语，是说有小毛病或小的后悔。无咎，即善于改正错误。

4. 义理解读法

《系辞传》上篇列举了中孚九二爻辞大有上九爻辞等共

七条爻辞，每条爻辞，都是从义理与人事的角度阐释的，如节卦初九爻辞，云：“乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身，几事不密则害成”，用这些人事义理阐释爻辞“不出户庭，无咎”，当有一些重大的行动或重要的机密时，不宜交往过多，防止失口失言，泄露机密，祸乱的产生一般是因言语的不慎产生的，君主不注意保密则会失去大臣的信任与支持，大臣不注意保密则会招来杀身之祸，做事不保密，往往会做不成功。俗语说“病从口入，祸从口出”，即是如此。连大门都不出，当然也就没有了泄漏机密的机会了。

《系辞传》下篇列举了咸卦九四等 10 卦共 11 条爻辞，同样以义理人事阐释爻辞之义。如噬嗑上九爻辞，解释“何校灭耳，凶”时，囚犯戴上刑具，磨去了耳朵，会处以死刑。为什么会发生生命危险呢？《系辞传》解释说“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解”，解释了囚犯犯罪的原因。

5. 象数解读法

《说卦传》即以象数解释八卦，周易卦辞象辞都有从象数解读的辞语，爻辞中当然也含有象数的成分。但爻象分析很复杂，如果不与义理相结合，则往往琐细而不切事理，全卦卦义不能融会贯通。

如《集解》引虞翻诠释临卦六三爻辞，爻辞云：“甘临，无攸利，既忧之，无咎。”解释说：

“兑为口，坤为土，土爻稼穡，作甘，兑，口衔坤，故曰甘，临失位乘阳，故无攸利，言三失位无应，故忧之，动

而成泰，故咎不长也。”

解释甘临，从兑为口和互卦坤为土角度而言。解释“既忧之，无咎”，从三乘阳和动而成泰等爻动爻变后的变卦角度而言。虽不无道理，但也嫌牵强。

（二）新发现的几种特殊解读方式

《周易》是中国乃至世界文明史上一部十分奇特十分玄奥的经典，它使用的逻辑和思维方式都十分特殊，表述结构和语言结构都非常复杂，但它的卦画系统又具有高度逻辑性，一爻与其余 383 爻之间具有高度的关联意义，《周易》研究中所谓错卦、综卦、覆卦、互卦、之卦即是阐述说明这种关联意义的。《周易》的某一条爻辞的意义往往需要其余的爻辞的关联或互补才能确定。

1. 关联解读法

《周易》的爻辞是一个系统整体，本条爻辞的诠释需要其余爻辞意义的定位解释及参与才能完成。

如蒙卦上九爻辞“击蒙，不利为寇，利御寇”，所有易学著作释为在教育儿童的活动中儿童犯了过错，教师击打儿童，进行体罚，为了防止儿童长大成为强盗。我认为这是错误的。联系蒙辞卦辞爻辞看，都是谈教育儿童问题，蒙卦是谈教育问题的专卦，初六爻辞谈正面教育，九二谈子女教育家庭教育，六三从不受教育者的危害即从反面谈教育，六四谈脱离实践教育不行，六五谈适时教育早期教育，那么上六也是谈教育问题。再联系其余卦的爻辞看，“高宗伐鬼方，三年克之”的爻辞反复出现，又有专门描述战争的师卦以及“匪寇婚媾”的爻辞反复出现，可见《周易》时代战乱频繁，而上六的爻象是艮，为手，为敲打，综合起来看，应该是训

练儿童格斗，对儿童实行军事教育、国防教育，训练他们如何抵御外敌的入侵，但却告诫他们不要去侵略别人，这就是利御寇，不利为寇之义，这样运用关联解读法来解释才合情合理，否则，成了体罚儿童之爻，圣人也如此，这就为体罚教育找到了经典依据，这是错误的，并且是对古代圣贤教育的污辱。事实上，孔子教育学生的六艺当中就有射御两门课目，射御就是射箭和驾驭战车，当然是为了备战为了国防。而《周易》爻辞时代，比孔子时代早得多，战争很可能只是运用简单的兵器，因此蒙卦没有出现兵器之类的辞语。

军事教育体育教育应该是当时教育活动的重要内容之一。“击蒙”是进行拳击训练或格斗训练之类的教育活动，是吻合当时的教育实际情况的。

2. 互补解读法

爻辞与爻辞之间因相互阐释相互补充而各自获得了新的全面的完整的意义。这与互文法有点类似，如《系辞传》中的互文法“无有师保，如临父母”，是说《周易》的作用很大，没有师保父母在身边教育提醒自己，也好像有师保父母在身边教育提醒自己一样。

爻辞的互补解读是在一卦的爻辞之间或一卦的爻辞与其余卦的爻辞之间发生的。例如乾卦初九云：“潜龙勿用”，九三云：“君子终日乾乾”，一般人读《周易》读到这里，觉得《周易》毫无逻辑可言，东一句西一句，头越读越大，连义理派大家王弼在作注时，也产生疑问说：“余爻皆说龙，至于九三独以君子为目”，他接着诠解说：“初九、九二龙德皆应其义，故可论龙以明之也。至于九三，乾乾夕惕，非龙德也。”王弼的这种诠解是错误的，因为这是一种互补解读法，

九三著明君子一辞，既因九三处人位之初，又因六爻相关联，九三为君子，其余皆明为君子，其余爻辞著明为龙，九三爻同样为龙，不然，何有“时乘六龙以御天”之彖辞呢？这里六龙不明明是指乾卦的六爻吗？

同时，互补解读法也与前述的《周易》爻辞的表述结构相符。

初九象辞著一“阳气”，著明其余五爻亦皆为阳气。九五爻辞著一“大人”，著明九五为得位得时之大人，而其余五爻为非得位或非得时或既非得位又非得时之大人也。

一爻辞与他卦爻辞的互补解读法，可以乾之用九和坤之用六为例予以说明。历代研读《周易》者因不明互补解读法而对此两爻解释总是不圆满不到位。

乾之用九云：“见群龙无首，吉”；坤之用六云：“利永贞”象辞释“天德不可为首也”；“以大终也”。

首与终，有互补之义。见群龙无首，由坤之用六“以大终”而获得无首无尾无始无终之完整意义。同样，以大终，亦因群龙无首获得有首有尾、有始有终、善始善终之义。

用九，即运用六阳爻之义，综六阳爻之德，六阳爻无始无终首尾可言，是因为阳气为宇宙之根本特性，与宇宙同在，宇宙无始无终，阳气亦无始无终，阳气贯彻于一切事物之中，不可遍言。用六，即说阴物有始有终，有形体可言，坤由乾来主宰，阴由阳来主宰。

因为就《周易》的哲学观来看，阴为有成毁的物质世界，阳为无败坏的元气世界，阴阳合德则化生万事万物。

3. 主次解读法

在《周易》的解读方式中，往往有多种解读方式适用并

存的情况，有些解读方式之间会出现一致的现象，而有些则会产生矛盾及冲突。在有矛盾和冲突的情况下，如何确立爻辞的含义，就得遵循主次解读法的原则。

在一卦之中，主爻卦性决定其余次爻卦性，在 64 卦中，乾坤主卦卦性决定其余 62 卦卦性。

如复之初九爻辞，从爻位解读方式上看，初位爻辞往往隐晦，吉凶难以判断，但复卦初九爻辞都明白无疑地说“不远复，无祇悔，元吉”，元吉是大大的吉利，因为复卦五阴一阳，初九为卦主，居于主要支配地位，为阳卦之主，而阳卦为君子卦、大卦，因此元吉是毫无疑问的了。

又如上九爻辞，往往多凶，乾坤之上九上六皆不利，噬嗑之上九益之上九，皆为凶，但遁之上九，却不同，爻辞云：“肥遁，无不利”，遁的卦象是天山遁，逃到深山之中，上九即指深山之深处，崇山峻岭之深处，是最好的遁逃处所，故说无不利。

又如损卦，是三阴三阳之平衡卦，只有初九当位，其余五爻皆不当位，但损卦是损九三补上六，改变否卦否塞不通的状态，因此九三上升到上位或上九是主要问题，故上九爻辞贞吉，其余爻辞亦因上九之行而获益，六五说“或益之十朋之龟，元吉”，十朋之龟即指上九，六四本为危惧之位，六四在九三之上，乘刚有危，九三上升，六四有喜，亦得利益。

《周易》的解读是非常复杂的，正因为复杂，近 3000 年来，才会易著如林，几乎每年都有易著产生。《周易》的解读是一种开放式的解读，一种动态的解读，笔者提出《周易》爻辞的表述结构及解读方式，也是一种探索，力图帮助《周易》阅读者及研究者更好地理解原文的真实含义。

第三章 《周易》卦爻辞 专题研究

第一节 《周易》卦辞“元亨利贞”探析

《周易》《乾》卦卦辞为“元亨利贞”；《坤》卦卦辞为“元亨利牝马之贞，君子有攸往，先迷、后得主，利。西南得朋，东北丧朋。安贞吉”；《屯》卦卦辞为“元亨利贞，勿用有攸往，利建侯”；《蒙》卦卦辞为“亨，匪我求童蒙，童蒙求我，初筮告，再三渎，渎则不告，利贞”；《需》卦为“有孚，光亨，贞吉，利涉大川”；《师》卦为“贞，丈人吉，无咎”；《比》卦为“吉，原筮，元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶”；《小畜》为“亨，密云不雨，自我西郊”；《履》卦为“履虎尾，不咥人，亨”；《泰》卦为“小往大来，吉，亨”；《否》卦为“否之匪人，不利，君子贞，大往小来”；《同人》卦为“同人于野，亨，利涉大川，利君子贞”；《大

有》卦为“无亨”；《谦》卦为“亨，君子有终”；《豫》卦为“利建侯行师”；《随》卦为“元亨利贞，无咎”；《蛊》卦为“元亨，利涉大川，先甲三日，后甲三日”；《临》卦为“元亨利贞，至于八月有凶”；《噬嗑》为“亨，利用狱”；《贲》卦为“亨，小利，有攸往”；《剥卦》为“不利有攸往”；《复》卦为“亨，出入无疾，朋来无咎，反复其道，七日来复，利有攸往”；《无妄》卦为“元亨利贞，其匪正有眚，不利有攸往”；《大畜》卦为“利贞，不家食，吉，利涉大川”；《颐》卦为“贞吉，观颐，自求口实”；《大过》卦为“栋桡，利有攸往，亨”；《坎》卦为“有孚，维心亨，行有尚”；《离》卦为“利贞，亨，畜牝牛，吉”；《咸》卦为“亨利贞，取女吉”；《恒》卦为“亨，无咎，利贞，利有攸往”；《遁》卦为“亨，小利贞”；《大壮》卦为“利贞”；《明夷》卦为“利艰贞”；《家人》卦为“利女贞”；《蹇》卦为“利西南，不利东北，利见大人，贞吉”；《解》卦为“利西南，无所往，其来复，吉；有攸往，夙吉”；《损》卦为“有孚，元吉，无咎，可贞，利有攸往。曷之用，二簋可用亨”；《益》卦为“利有攸往，利涉大川”；《夬》卦为“扬于王庭，孚号有厉；告自邑，不利即戎，利用攸往”；《萃》卦为“亨，王假有庙，利见大人，亨利贞，用大牲吉，利有攸往”；《革》卦为“己日乃孚，元亨利贞，悔亡”；《鼎》卦为“元吉，亨”；《震》卦为“亨，震来虩虩，笑言哑哑，震惊百里，不丧匕鬯”；《渐》卦为“女归吉，利贞”；《归妹》卦为“征凶，无攸利”；《丰》卦为“亨，王假之，勿忧，宜日中”；《旅》卦为“小亨，旅贞吉”；《巽》卦为“小亨，利有攸往，利见大人”；《兑》卦为“亨利贞”；《涣》卦为“亨，王假有

庙，利涉大川，利贞”；《节》卦为“亨，苦节不可，贞”；《中孚》卦为“豚鱼吉，利涉大川，利贞”；《小过》卦为“亨利贞，可小事，不可大事；飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉”；《既济》卦为“亨小，利贞，初吉终乱”；《未济》卦为“亨，小狐汔济，濡其尾，无攸利”。

《周易》六十四卦中，只有《观》卦、《晋》卦、《睽》卦、《姤》卦、《井》卦、《艮》卦等六卦卦辞中没有元亨利贞等辞语，五十八卦卦辞涉及元亨利贞等辞语，可见，元亨利贞四个字在卦辞中具有十分重要的决定性意义。它们能决定卦的性质与意义。卦辞中“元亨利贞”四个字齐全的卦有《乾》、《坤》、《屯》、《随》、《临》、《无妄》等六卦，其中《乾》卦为唯一的只有“元亨利贞”四个词作卦辞的卦，其余五卦除了“元亨利贞”四个字外，另有其他语句或字词限制、修正。另有一卦《损》元、亨、利、贞四个字不相连，分开来，另有限制性语句；有亨、利、贞三个字的卦有《既济》、《小过》、《兑》、《涣》、《蒙》、《同人》、《离》、《咸》、《萃》、《遁》等 11 卦；带有元字的卦有 4 卦，如《鼎》为元、亨，《比》为元、贞，《大有》为元、亨，《蛊》为元、亨、利；有利、贞两字的卦共 8 卦，即《否》、《大畜》、《大壮》、《明夷》、《家人》、《蹇》、《渐》、《中孚》等卦；带有亨、利字的卦有 5 卦，即《噬嗑》、《贲》、《复》、《大过》、《巽》等；带有亨、贞的有 3 卦，即《节》、《困》、《旅卦》；带有亨字的有 8 卦，即《小畜》、《履》、《泰》、《震》、《谦》、《坎》、《丰》、《未济》等；带利字的卦有 5 卦，即《归妹》、《豫》、《解》、《益》、《剥》等卦；带贞字的卦有《师》、《颐》等 2 卦。

一、就《周易》经传汇释元、亨、利、贞的意蕴

1. “元”的意蕴

《乾》卦《彖传》释元为“大哉乾元，万物资始，乃统天”，乾元是最伟大的物质，是万物赖以存在的开始演化的物质，它统领着天地自然一切物质。《坤》卦《彖传》释元为“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”，坤元是一种到了顶点的不可再分的物质，万物依靠它得以生存，坤元不间断连续地承载着天地自然一切万物。

我们总结乾元与坤元的《彖辞》释义，可以看出，元在乾内与坤内虽同样为元，却又有区别。元在《乾》卦里面，即在纯阳条件下，是最伟大的物质，万物赖以开端的初始必备条件必备物质，它笼罩统率天地自然万物；元在《坤》卦里面，在纯阴条件下，是到了顶点的不可再分的物质，是万物赖以诞生赖以产生的物质基础，它永不间断地连续地承载着天地自然万物。

元，既然在《乾》卦与《坤》卦内，会有不同形式及意义，那么它在其他卦内，应该也会有相应的变化。但不管怎么变，既然是元，就应该有元的基本规定和含义。

《文言传》释元为“善之长也”，“君子体仁足以长人”，《文言传》认为元是众善之长，为最高的善，即为“仁”。《文言传》将元的含义从自然观领域引进了道德观领域，认为元是仁最高的善、最大的善。

六十四卦中只有 11 卦的卦辞带“元”字，即《乾》、《坤》、《屯》、《随》、《临》、《无妄》、《损》、《比》、《大有》、

《蛊》、《鼎》，上经卦 9 卦，下经卦只 2 卦。可见，带“元”的卦只是少数之卦，并大多集中在上经卦里，下经卦 34 卦中只 2 卦。上经卦 30 卦论天道多于人事，以《乾》、《坤》开始以《坎》、《离》卦终。《乾》、《坤》、《坎》、《离》为天地水火之道。下经卦 34 卦，多阐述人事变化，以《咸》、《恒》始以《既济》、《未济》终，《咸》、《恒》关系为夫妇人道之始，《既济》、《未济》为人事之圆满究竟与否，皆论人道人事也。可见，元与天道密切，而与人道之关系则疏远。

2. 亨的意蕴

《乾》之亨，《彖辞》释义说，“云行雨施，品物流行，大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。”就《乾》之亨而言，《彖辞》解释成了物质的运动变化，万物的生长过程，阳光普照万物，万物因雨露、阳光而获得自然生机，从而能够生长壮大。《文言传》解释亨，就人事而言，指“嘉会足以合礼”，即有节制的合乎礼义规范的美好的聚会，彼此之间通达无碍。

“亨”在《鼎》卦里，指烹饪而言。《鼎》卦卦辞说：“元吉，亨”，《彖》辞说：“鼎，象也。以木巽火，亨饪也。圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。巽而耳目聪明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以元亨。”这里很明显，“亨”指烹饪，用木柴生火煮食物，《鼎》卦上卦为离为火，下卦为巽为木，木生火，以备蒸煮食物也，即“亨”也。圣人祭祀上帝，当然亦可包括祭祀祖先，即《萃》卦的“王假有庙，致孝享也”，祭祀称作“亨”，即沟通神与人之间的关系，获得神灵的庇佑。当然，君王养圣贤也可称作亨，或“大亨”。

就个人而言，亨即指聪明，指耳目聪明，柔进上行，得中而应乎刚，办事顺利。

综合“亨”之义项，其有七项，一是指万物由元而得亨，能够生长壮大；二是指烹饪、蒸煮食物；三是指奉献祭品、祭祀祖先、上帝等神灵；四是指供养圣贤；五是指个体聪明上进；六是指办事顺利、通畅、无阻碍困难；七是指合符礼义规范的美好聚会、群体组织。

3. 利的意蕴

《乾》卦彖辞释利与贞，连在一起，说“乾道变化各正性命，保合太和，乃利贞”。乾道变化，指乾元亨之变化，由元亨变化而来，万物各自能够诞生、生长、壮大、繁殖后代、衰老、消亡，从而完成生命的一个环节，并将此环节与下一个环节相扣，即延续种族生命，万物都如此，宇宙即能保合太和，达到动态的总量平衡。利即成就生命，或者说生命之成就。个体生命完成了一个诞生、生长、壮大、衰老、消亡的全过程。利也指有收获，阴阳和合适宜。

《文言传》释“利”为“利物足以合义”，即指合乎道义的物质之利益。

4. 贞的意蕴

贞由元亨利之发展变化而来，“贞”，即“各正性命”之正，“贞者，正也”。“贞”指繁殖后代，有能力产生后代，延续种族生命。《坤》卦说“利牝马之贞”，“牝马之贞”，即能够产马崽的好母马，不能够产小马驹的牝马又有何用呢？不能够产马驹的马即不“贞”之马。贞者之正，指能够繁殖优良的有生命活力的后代，不贞，既指不能繁殖后代，又指不能生产优良的后代，产下的后代由于羸弱多病，不能走完

生命的正常旅程，不几天或不几个月就夭折了。“西南得朋”，指牝马在西南方向得到了雄壮的牡马，“乃与类行”，指牝马与牡马交配，共同生活了一段时间。喻指阴得到阳，阴以阳为主，阴阳和合。“东北丧朋”，指牝马完成与牡马的交配任务，怀孕以后，离开了牡马。“乃终有庆”，最后产下了小马崽，值得庆贺。“安贞之吉，应地无疆”，牝马能够生产小马，安顺贞吉，一代一代繁衍下去，像大地一样，不可穷尽。

贞，在爻辞里，又有卜问之意，如《屯》卦九五爻“屯其膏，小贞吉，大贞吉”，其贞，即卜问之意，高亨以为所有贞字，皆为卜问，未免有扩大化之嫌。

二、《易》学诸书对“元、亨、利、贞”的解释

王弼注、孔颖达疏的《周易注疏》引：“子夏传云：元，始也；亨，通也；利，和也；贞，正也。”又曰：“言此卦（乾卦）元德有纯阳之性，自然能以阳气始生万物，而得元始亨通，能使物生和谐，各有其利，又能使物坚固，贞正得终。”

元为始，亨为通，利为和，贞为正，子夏的这种解释得到了大多数易学者的认可。

《乾凿度》曰：“有形生于无形，太易者未见气也，太初者气之始也，太始者形之始也，太素者质之始也。”

《九家易》曰：“乾者纯阳，天元象。元者，气元始也。”

杨万里的《诚斋易传》曰：“乾言其性，元亨利贞言其德。象而后有性，性而后有德。德元名四，其实一，一者

何，元而已。元出而亨，物始而通也。时春而夏，旦而昼，人动而壮，物荫而荣，皆元亨之迹。利入而贞，物成则复也。时秋而冬，日落而夕，人强而耄，物实而陨，皆利贞之迹。故周子曰，‘元亨，诚之通；利贞，诚之复’。复者何复，其元而已。元者，贞之初，贞者元之终。元贞异名而同体。亨者物之生，利者物之成。亨利异动而同用。浑然而一之谓元。熙然而散之谓亨，充然而成之谓利，肃然而收之谓贞。肃然而收则浑然为一矣。一斯散，散斯成，成斯复，复斯入，入斯出，未有已也。天地具此为天地，圣人具此为圣人。四德之名立，而天地圣人之蕴著矣。彼异端者，以空言性命为元，其究窒于亨之用。以诡遇事功为利，其究贼于贞之体。是岂所谓元而利者哉。儒者之求道，求诸乾元四德。”

李士珍曰：“元者善之长，元于四时为春，亨为夏，利为秋，贞为冬。四时迭运，所以为天，而不得执一时以为天也。元于五常为仁，亨为礼，利为义，贞为信，智在其中。五常分布，所以为道，而不得执一端以为道也。”

马其昶曰：“太易即浑仑，所谓元也，本明之一体也。寂然无物中，三始已具，故元包亨利贞之三德。乾资大始，四德即四始，故曰乾知大始。此四者，在乾为天德之纯。乾元者，纯阳之精光也。自乾元入坤，散布六十四卦之中，而形成形质，遂有偏全纯驳之分，时位殊而变化生，圣人乃各即其卦爻之象而发明之。故此四字，为全《易》之纲综。”

马振彪曰：“乾元者阳之精，坤元者阴之精。乾坤双峙，而其精气往来相交。凡六子之卦，其两画相同者，皆乾坤之本体。其一画独异者，乃乾坤之二用，所谓元也。六十四卦皆元气所生，生生之谓易。”

诚斋认为，浑然为一谓之元，熙然而散谓之亨，充然而成谓之利，肃然而收谓之贞，并认为元亨利贞，循环往复，即一斯散，散斯成，成斯复，复斯入，入斯出，未有已也。

李士钊认为，元如果为春，那么亨即为夏，利即为秋，贞即为冬。

马其昶认为，元指太易，即浑仑一体，即本体也，亨、利、贞三者包蕴在元之中。乾元是纯阳之精光。乾元入坤，散布六十四卦之中，因此而成形质。

马振彪认为，乾元为阳精，坤元为阴精，阳精与阴精皆为气，并认为六十四卦皆元气所生。《九家易》亦认为，“元者，气之始也”，元指气的开端。在《乾凿度》看来，“太初者，气之始也”，元即指太初无形之时。

李鼎祚之《周易集解》亦引《子夏传》对元亨利贞的解释，并说：“言乾稟纯阳之性，故能首出庶物，各得元始，开通，和谐，贞固，不失其宜”。王夫之对元、亨、利、贞的解释与此亦大致相当。夫之认为，“元，首也，取象于人首，为六阳之会也。天下之有，其始未有也，而从元肇有，兴起舒畅元气，为其初机。形未成，化未著，神志先舒以启运，而健莫不胜，形化皆其所昭彻，统群有而无遗，故又曰‘大’也。成性以后，于人而为‘仁’。温和之化，恻悻之机，清刚之体，万善之始也，以函育万物，而功亦莫其大矣。亨，古与烹、享通。烹饪之事，气彻而成熟，荐享之礼，情达而交合，故以为通义焉。乾以纯阳至和至刚之德，彻群阴而？合元，无往不遂，阴不能为之碍也。利者，功之遂、事之益也。乾纯用其舒气，遍万物而之所吝者，无所不宜，物皆于此取益焉。物莫不益于所自始，乾利之也。贞，

正也。天下唯不正，则不能自守，正斯固矣。故又曰正而固也。纯阳之德，变化万有而无所偏私，因物以成事，无诡随，亦无屈挠，正而固矣。”

三、“元、亨、利、贞”义项疏解

综合《周易》经传和易学著作对卦辞“元、亨、利、贞”的阐释，我们可以对“元亨利贞”的各个义项汇集疏通，以明白各个义项之间的演进及联系。

1. 元，其义项为始，为生，为天，为大，为至，为善，为仁，为春，为浑化，为本体，为精气。

《乾》卦《彖》辞释“大哉乾元”，可知元为大，又释为“万物之始”，可知元为始，又释为“乃统天”；可知元又为天，《文言传》释“元者，善之长也”，可知元为善，并为百善之首，又云：“君子体仁足以长人”，可知元为仁。由《坤》卦《彖》辞可知为至，为生，《彖》辞云：“至哉，坤元，万物资生，乃顺承天”，李士钊认为，“元于四时为春”；“元于五常为仁”，马其昶认为，太易即浑仑，所谓元也，本明之体也。

马振彪认为，“乾元者，阳之精，坤元者，阴之精”，可知，元为精，又说：“六十四卦皆元气所生，生生之谓《易》”，可知元为气。

2. 亨，其义项为烹，为享，为祭祀，为亨通，为夏，为礼

《彖传》释“亨”为亨通，天地相交，万物生长，“云行雨施，品物流行，大明终始，六位时成，时乘六龙以御天”。

高亨以为，“亨即享字，祭也”，释亨为祭祀。远古举行天地大祭，以牺牲或焚烧，或烹煮，或沉埋为祭祀，牛羊豕皆为大牲。《文言传》释“亨者”，为“嘉之会也”，并说：“嘉会足以合礼”，举行祭祀当然是上古时代的第一件大事，头等大事，无疑是“嘉之会也”，当然要有隆重的礼典礼仪。沟通人神，鼓舞人神，这些祭祀毫无疑问要符合当时的礼制与礼俗，有着严格的规范，《文言传》认为“嘉会足以合礼”，以“礼”释“亨”。

3. 利，其义项为收获，为利益，为道义，为情理，为秋。

《彖传》将“利”与“贞”一起解释，“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”，可见“利”为乾道变化之利，为保合太和之利，也就是说天道自然之变化会带来利益，天道自然的变化达到某种“太和”的平衡状态会带来利益。

《文言传》解释“利”说，“利者，义之和也”，利是由道义带来的，利是由道义而产生出来的。又说“利物足以合义”，说明了利与义紧密相连。合义利物之利，即为合乎情理之利，合乎大多数人利益之利，上天所降福祉之利，即祭祀所带来之利益也。

4. 贞，为卜问，为坚固，为干事，为正道，为正命，为冬。贞，本义为卜问、占问，卜问之贞在甲骨卜辞中大量出现，有些为卜日，卜问什么日子为吉日，有些为卜事，某件事情该不该做，做了以后结果是吉还是凶，当然卜问的目的是为了选择吉利的日子，做好吉利的事情，取得吉利的结果，即卜问正确的时间、正确的事情、正确的结果，由此贞之卜问之含义引申为正，即正道，坚守正道。高亨云：“贞，

卜问。”《彖辞》曰：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”可见，在《彖辞》作者看来，“贞”又为正命，万物各正其性命，各遂其本性，各顺其自然。《文言传》作者认为，“贞者，事之干也”，坚守正道，即坚持正确的方向、坚持正确的道路、坚持正确的方法等等，是行事的核心、关键，是实践的原则、纲领。“贞固足以干事”，坚守正道，持之以恒，完全能够办好事。贞者，坚守正道也。固者，具有顽强的斗志、坚忍不拔的毅力、持之以恒的决心也。《文言传》的作者将“贞”与“事”联系起来，贞则干事，正确地办好事。

5. 元亨利贞各义项疏解

《子夏传》释元为始，亨为通，利为和，贞为正，这是历代《易》学家通常的解法。有人又以四时解元为春，亨为夏，利为秋，冬为贞。以五常解元为仁，亨为礼，利为义，贞为信，智在元亨利贞之中，即仁礼信义之中。高亨释元亨利贞为元，大也；亨，祭也；利，利益也；贞，占问也。元亨，指举行大亨之祭；利贞，指有利于占问，这些解释都有可取之处。

元亨利贞，就原始本义而言，结合上古时代礼制礼俗而言，尤其是殷墟甲骨文多为卜辞、祭祀之辞，可见元的本义为大，亨为烹煮加工祭物，利的本义为利益，贞的本义为占问。元亨利贞的本义，应该为烹煮许多祭物，举行大祭，占问有利。举行大祭，即指祭天、祭地、祭祖先等重要祭祀。占问有利，指举行大祭之前，要占问日子，并占问祭祀吉利与否，占问举行什么样的祭祀，选择什么样的祭物等等。

举行祭祀的目的，当然是事神以致福也，占问的目的是

选择吉利的日子、吉利的祭祀、吉利的事情、吉利的结果，即趋利避害。因此，由利引申为义，即适宜；由占问引申为正，正道；亨即引申为通也，沟通神人意志与情感也，事神降福必然要与神沟通，采用祭祀的方式与神沟通；元即引申为始，天、地、祖先为人之所始也。

由元，大之本义而引申始，旁通天、首、春、仁、善等义。由亨之烹煮祭物举行祭祀之礼之本义引申为通，旁通礼、夏等义。由利之利益本义引申为和，旁通为义、秋等义。由贞之占问本义引申为正，旁通坚守、坚持、信、冬、正命等义。

元亨利贞分析而言，各有其许多义项，并且亨利贞之义项由元发展而来，元为大本，可以包括亨利贞之义项。如马其昶认为，“元包亨利贞之三德”。

可以说，“元”为《易》卦卦辞之根本，亦为一部《周易》之根本。“元”分而言之，则有元亨利贞四项，统而言之，元亨利贞皆为元也。

四、“元亨利贞”的运动变化是《周易》阴阳运动变化的基本规律

（一）元亨利贞的物质属性及其运动变化的基本特征

1. 元亨利贞的物质属性

综合《周易》经、传及历代《易》学著作来看，元、亨、利、贞有其基本的物质属性，都是指在处于某种发展变化状态下的物质或实在，元亨利贞既为体又为用，四者构成完整的或乾或坤等具体物质，而乾或坤，亦含体亦含用，体

用体性一致，也就是说，元亨利贞是物质性的，具有物质属性，这是第一点。当然，六十四卦无不由元亨利贞构成，而整个世界及自然界，亦由它构成。

2. 元亨利贞本身具有阴阳属性

可以说元含有阴和阳，亨亦含阴阳，利贞无不含阴含阳。因为元亨利贞，都含有阴阳，所以元亨利贞才能够运行变化。这是第二点。

3. 元亨利贞既自身含阴阳，因此它是运动变化的，它虽然处于暂时的相对稳定状态，然而无时不在运动着、变化着、发展着、变动不居着。这是元亨利贞的第三个特性。

4. 就元而言，元者，无所不包者也，元为物质之根本也，元能自动地运动，元中包含有物质将来发展的规定的所有遗传密码及信息。元为浑仑一体，为一，为不可再分之根本物质。所有物质及生物皆由元而来，由元所构成。可以说，世界即由元这种基本物质所构成。《子夏传》认为元，即始也，开始的物质，最初物质，最原始的物质。九家易认为是气之始。马其昶认为乾元为纯阳之精光。马振彪认为乾元为阳精，坤元为阴精。

乾元以阳性物质为主，兼含阴性物质；坤元以阴性物质为主，兼含阳性物质。

元亨利贞的生化变革才能构成乾，构成坤，构成六十四卦，构成万物，构成天地，构成宇宙。

我们先分析元亨利贞的变化生息何以构成乾和坤。

乾元为开始变化端点，当然这个端点之前，变化是循环无穷尽的，为了叙述方便必须假设一个端点，始点。乾元为阳性物质，兼含阴性，阳性就表现为生生变化，有遗传密码

和变化的方向、序列、组织、结构。如男性之精子也，为生化之元，阴阳交媾后，阴阳互化后，开始激活乾元之生命力，成了受精卵，有坤元物质加入，即卵子。受精卵向着亨的方向发展，乾坤之元分裂、变化、自组织、自运动，有更多的坤元物质，如母体的血液、营养物质等等输入受精卵。于是受精卵，即乾坤之元，开始不断生长，按照受精卵细胞的遗传密码长大，生长的过程即亨的过程，终于生长成为婴儿。一个新的生命个体，然后诞生出来。

婴儿要继续生成，需要不断输入其他坤元物质，即食物、水分、阳光、空气等等，将这些坤元物质通过生命体力乾元的力量生化组织，构成婴孩生命个体的一部分，如血肉、骨骼等生命细胞及生命组织。

所谓利，即生命生长顺利，生命已生长、壮大到成年阶段，成年后为贞即诞生新的“元”做准备。利的阶段，即生命体已成熟的阶段。对于人来说，相当于 30 岁左右的阶段。

贞，即正性命，能够圆满地完成生命的生长壮大繁殖衰老过程，即阳气衰退，阴气旺盛的过程，阳主进、主生长，阳气到了一定阶段，阳气物质也会变化，变成阴性物质，那么此时生命组织就会分解成原来的坤元物质，如人死后就变成坤阴物质，无生气，演变成碳水化合物，继续分解，化为泥土或其他物质。返回到原来生命组织之前的物质，即坤元物质。

生命就是乾元坤元互相演化的过程，乾元坤元互相演化，构成元亨利贞四个阶段。

（二）元亨利贞的演化规律

凡卦，皆为已成之物，乾坤就其形体而言。乾为天，相

对坤则为地。乾元为万物元始之物，坤元为万物资生之物。那么乾元与坤元，由何而来呢？由《系辞传》可知：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”可见易由太极而来，两仪、四象、八卦，以至于六十四卦，皆由太极而来，那么阴阳之气亦由太极而来，乾元与坤元理应由太极而来。

太极为自然界、为宇宙、为一浑沦、为万物天地之母、生化之渊、归藏之府。乾坤涵于太极，六十四卦无不涵于太极。

元亨利贞，为太极中万物，包括生命个体的演化程序与规律。

元，设为一物之遗传密码与基因，由贞而来，由自然界而来，当此“元”中之乾元与坤元被激活，元从太极中获取能量（新的坤元），于是诞生新的生命个体。生命个体如继续演化、进展、继续从太极中获取坤元，那么则可能进展到亨的阶段，如不亨，则返回太极。

亨，进展到事物的第二个阶段，由许多多元构成，乾元坤元互化，生命个体生长、壮大，生生不息。个体乾元中大部分被保留下来，参与生命正常代谢活动，正常生长；少部分则化为坤元，死去，排泄出体外，返回太极。坤元由太极而进入生命个体，其中一部分化为乾元，一部分化成新的坤元，参与生命活动。

利，由亨而来，进入第三个阶段，乾元坤元互化至鼎盛阶段，不利则返回太极。

由利而入贞，贞下启元，指极小部分乾元坤元变为贞元，保存繁殖下一代个体，延续种族生命。旧的个体逐渐衰

老灭亡，大部分乾元衰退，阳变为阴，大部分坤元亦不能演化成新的乾元与坤元，乾元坤元最终不能互化，个体衰竭、死亡，阴阳剥离，返回太极。

元、亨、利、贞的运动变化，体现了《周易》阴阳运动变化的最基本规律。

第二节 由《帛书易》看乾坤二卦的卦辞爻辞意蕴

1973年，湖南长沙马王堆出土的《帛书易》，引起了海内外许多学者的关注，并做了许多相关的研究工作，如张政烺、高亨、严灵峰、李学勤、张孟文、黄沛荣、韩仲民、于豪亮、陈鼓应、廖名春、张松长、张岱年、饶宗颐、楼宇烈、刘大钧、余敦康、许抗生、王葆玟、陈亚军、李定生、王博、邢文、朱伯崑、郑万耕、邓球柏、日本的池田知久等等，取得了许多成就。

笔者在研究《帛书易》时，发现对乾坤二卦的卦辞与爻辞的阐释，与传统版本《周易》有些不同，笔者试图根据这些差异对《周易》乾坤二卦的有关卦辞与爻辞作些诠释，力图挖掘出辞旨的真实意蕴。

就版本异文来看，通行本“乾”在《帛书易》中作“键”，“潜龙”作“浸龙”，“夕惕若”作“夕泥若”，“或跃在渊”作“或鱗在渊”，“飞龙”作“翯龙”，“上九”作“尚九”，“亢龙”作“抗龙”，“用九”作“迴九”。

通行本《周易》“坤”在《帛书易》中作“川”，“丧朋”作“亡朋”，“履霜”作“礼霜”，“含章”作“合章”，“黄裳”作“黄常”，“上六”作“尚六”，“用六”作“迺六”。

一、关于“初九，潜龙勿用”的阐释

“潜龙”，结合《帛书易》材料，应训为“潜伏着正在冬眠的龙”，“勿用”，指不会出来活动。

《周易集解》引沈麟士云：“称龙者，假象也。天地之气有升降，君子之道有行藏，龙之为物，能飞能潜，故借龙比君子之德也。初九既尚潜伏，故言勿用。”《帛书易》“潜”作“浸”，“浸龙”即“寝龙”，指正在睡觉的龙，因初九爻为一阳来复，正为冬至之日，故其时龙与蛇一样，正处于冬眠时期。事实上，通行本《周易》的《系辞传》，也为龙冬眠提供了旁证，即“龙蛇之蛰，以存身也”，龙与蛇要冬眠，是为了保存自身，度过寒冷的冬季，安全过冬，“蛰”即动物冬眠之意。到了第二年的“惊蛰”节来临，动物便从冬眠状态苏醒过来了。

君子也应该向动物们学习，在不利于自己的环境里，设法退隐，保全性命，龙会冬眠的本事，就称作龙的“隐德”，即《文言传》所说的“龙德而隐者也”，君子学习这种“隐德”，不为世俗而改变自己的操守，不去追求世俗的浮名虚名，隐居于世俗之外而自得其乐，得不到别人的理解和认同也无忧无虑，自己认为值得做的就去做，认为不值得做的就坚决不干，言行操守都有坚定的原则。

当然，称龙也是假象，龙实际上代表阳气。冬眠的龙，

即指冬至时，阳气潜伏于地下。

二、关于九三爻“夕惕若”的阐释

根据廖名春教授在《周易经传十五讲》中的说法，“夕惕若”指“晚上注意休息”，颇为有理。廖教授说：“惕，帛书《周易》经传都作‘沂’，读为析，析有解除之义，引申为安闲休息。《帛书》易传《二三子》篇引孔子说：‘此言君子务时，时至而动……’君子之务时，猷驰驱也，故曰：‘君子终日乾乾’。时尽而止之以置身，置身而静。故曰：‘夕沂若，厉，无咎’。”

《乾》卦九三爻，“君子终日乾乾”，指君子整个白天都在勤苦工作，即《二三子》篇孔子所阐释的君子要“务时”，“时至而动”，大白天的，当然要尽力于工作，所谓“猷驰驱”，君子辛勤工作，就好像快跑的马一般。白天过去了，就要停下来，安顿好身体，处于休息安静状态，即所谓“时尽而止之以置身，置身而静”，这就是《乾》卦九三爻的爻辞后半部所说的“夕沂若，厉，无咎”。

很显然，“夕沂若”指晚上好好休息。廖教授又引《帛书易》传《衷》篇“子曰”说：“‘君子冬日乾乾’，用也；‘夕沂若，厉，无咎’，息也。”孔子说“夕沂若，厉，无咎”，很明显地指休息而言。

汉代的典籍《淮南子》和《白虎通》都已认识到“夕惕若，厉”指休息而言。马振彪的《周易学说》引《淮南子》云：“终日乾乾，以阳动也。夕惕若厉，以阴息也。因日以动，因夜以息，惟有道者能行之。”又引马其昶说：“《白虎

通》以阳动释乾，以阴静释夕惕，与淮南同旨。”可见在汉代，将“夕惕若，厉”释为晚上休息，应是比较普遍的现象。

三、关于《坤》卦卦辞“利牝马之贞”的阐释

牝马即母马。《帛书易之要》第八章云：“子曰：《易》又名曰川，雌道也。故曰牝马之贞，童兽也，川之类也。”牝马之贞，指母马顺利产下小马，即所谓“童兽”，幼小的仔兽，可见，“利牝马之贞”，即指利于母马顺守母马之道，能够多产小马仔，繁殖后代。

四、关于上六爻“龙战于野，其血玄黄”的阐释

黄寿祺、张善文《周易译注》认为，“战，犹言接，龙战，指阴阳交合”，并引《说文》“壬”下云：“《易》曰‘龙战于野 战者接也’。”

释“战”为交接比释“战”为争斗合理。“龙战于野”，指雄龙与雌龙在野外交合交接。《帛书二三子问》释此爻曰：“《易》曰‘龙战于野，其血玄黄’，孔子曰：此言大人之宝德而施教于民也。夫文之孝，采物暴存者，其唯龙乎？德义广大，法物备具者，其唯圣人乎？龙战于野者，言大人之广德而下绥民也。其血玄黄者，见文也。圣人出法教以导民，亦犹龙之文也，可谓玄黄矣，故曰龙。见龙而称莫焉。”

由《帛书二三子问》的解释可知，“龙战于野”阐述的是雄龙与雌龙在野外交接交媾之事，即阴阳和合之事。阳为

君为圣人，阴为民，故可释为圣人教化百姓，龙之文采比喻圣人教化百姓之文法、教令。其血玄黄，指龙的文采绚烂无比。《九家易》曰：“实本《坤》体，未离其类，故称血焉。血比喻阴也。玄黄，天地之杂，言《乾》《坤》合居也”。所谓《乾》《坤》合居，即指阴阳交接交合之事，亦指雄龙与雌龙在野外交接交合之事。

第三节 《周易》乾坤之策分析

《周易·系辞传》第八节云：“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四。凡三百有六十，当期之日。”

许多易学大家，对此都作了解释，但都语焉不详，金景芳先生近著《〈周易系辞〉传新编详解》诠释说：“在易经的占筮中，乾卦使用的蓍草有二百一十六根，坤卦使用的蓍草有一百四十四根，乾坤两卦所用蓍草共三百六十根，正好与一年的日期相当。”金先生为易学大家，其于易理多有创见发挥，但此种解释，因语焉不详，容易让读者产生误解，以为乾卦所使用的蓍草数目一定就是 216 根，坤卦所使用的蓍草数目一定就是 144 根。事实上，乾坤所使用的蓍草数目具有多种可能情况。

因此，为了消除读者的误解，详细、确指的解释应该是：乾卦老阳过揲所留用的蓍草之数 216 根，坤卦老阴过揲所留用的蓍草之数 144 根，乾卦老阳 216 根加坤卦老阴 144 根共 360 根，与一年的天数 365 日大致相当；如乾坤两

卦六爻并非全为老阳或老阴，则乾坤之策数不一定为 360 这个数目。

详细的分析及其理由申述如下。

一、《周易》筮法决定乾坤之策数

据《周易·系辞传》第八节论筮法之文字可知《周易》的正确筮法。该文云：“大衍之数五十（金景芳云“五十有五”），其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂，……是故四营而成易，十有八变而成卦。”

对于这段文字的理解及解释，千古以来，亦纷繁复杂，各执一词，莫衷一是。如日本的高岛吞象所著《高岛易断》和中国台湾学者南怀瑾所著《易经系传别讲》对这段文字的理解和解释就不相同，由此而得的筮法当然有别。

笔者通过多年的研究，发现从《周易·系辞传》中论筮法的这段文字，可以概括出筮法的操作步骤、操作方法、操作程序来。

1. 爻之第一变

易之筮，其用蓍草数为 49 根。第一步，将 49 根蓍草信手随意分为两部分。筮法之文所谓“其用四十有九，分而为二以象两”也。第二步，再从所分蓍草的一只手里随意取出一根蓍草来，即所谓“挂一以象三”也，至此，49 根蓍草已分成 3 部分。第三步，分别数左右两手的蓍草数目，注意，要一次 4 根一组一组地数，所谓“揲之以四以象四时”。第四步，数到最后，剩下的蓍草数目有几种情况：不足于

4，左手余数为 1、2、3，则右手余数分别为 3、2、1，两手余数合起来为 4。当左手余数为 4 时，右手余数亦为 4，左右两手余数合起来共为 8。所谓“归奇于扚以象闰”也。归奇，即过揲所余之数，亦弃之不用之蓍草数。

就概率情况分析，一只手余数 1、或 2、或 3、或 4，各有 $1/4$ 种可能情况，因此说，两只手合起来的合数概率情况，为 4 的可能性为 $3/4$ 种，为 8 的可能性则仅只有 $1/4$ 种。

筮法程序中的概率情况，对于成卦的爻变数目情况，具有非常重要的决定性意义。以前的所有易学著作，都没有关注到这一点。

2. 爻之第二变

第一点分析的是一爻的第一变情况，易之一爻须经过三变才能得到，当第一变后，除掉归奇的蓍草数目或 4 或 8，那么第二变的蓍草总数目则减少至 44 根或 40 根。再重复上述第一变的四个步骤，将 44 根或 40 根蓍草信手随意两分，从所分的一只手的蓍草中取出来 1 根蓍草放到一旁。分别计算左右手所得的蓍草数目，一次以 4 根为一组，一组一组地数，数到最后，会出现这些情况，不足 4，或为 4，第二变的概率情况与第一变不同。当左手余数为 1 时，右手余数为 2；当左手余数为 2 或 3 或 4 时，右手余数则为 1 或 4 或 3。加上挂一的一根蓍草数，当左手余数为 1 或 2 时，右手余数为 2 或 1，两手余数相加再加 1，结果共为 4，有两种可能。当左手余数为 3 或 4，右手余数为 4 或 3，两手余数相加再加上 1，其蓍草数共为 8，也有两种可能。因此，“挂一”的巧妙平衡作用，就会改变第一变时余数为 4 或 8 的概率分布的不平衡状况。第二变时，为 4 或 8 的概率情况分别为

50%。对于“挂一”在第二变和第三变中的余数或4或8的平衡作用情况，以往的任何易学家或易学著作都没有提到这一点，而这正是筮法成卦的平衡概率的一个关键所在，归奇的结果或4或8。

3. 爻之第三变

按上述第二变的方法进行第三变。二变后三变前的蓍草总数目有三种情况：32或36或40，第三次爻变的归奇数为4或8。这样三变后的总蓍数除掉归奇不用的或4或8外，两手所过揲之数，4根一组一组地数，则共有四种情况：6组： $4 \times 6 = 24$ 根；7组： $4 \times 7 = 28$ 根；8组： $4 \times 8 = 32$ 根；9组： $4 \times 9 = 36$ 根。

这样，蓍草经过三变之后得出了想要得到的一组数字，或6或7，或8或9。当为9组时，此爻则为老阳，有36根蓍草；当为6组时，有24根蓍草，此爻则为老阴；当为7组时，有28根蓍草，此爻为少阳；当为8组时，有32根蓍草，此爻为少阴。

二、乾坤之策数的情况分析

如果经过18变，每爻皆为老阳，那么得出的卦则为乾卦老阳之卦，亦即焦贲《易林》所说的乾之乾卦。乾卦在这种情况下蓍草总数目为： $6 \times 4 \times 9 = 216$ 根，如果经过18变，每爻皆为老阴，亦即焦贲《易林》所称的坤之坤卦，那么这种情况下的蓍草总数目为： $6 \times 4 \times 6 = 144$ 根。

这就是“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四”的具体分析及其解释。除此而外，乾卦之爻可能由7组成，那

么蓍草数目则为 $6 \times 4 \times 7 = 168$ 根，坤卦之爻可能由 8 组成，则蓍草数目为 $6 \times 4 \times 8 = 192$ 根。乾坤之少阳与少阴的总蓍草策数相加亦可得出 360 这个数目。

事实上，《系辞传》提到乾坤之策数 216 或 144，都只是乾坤之策数中六爻皆为纯老阳或纯老阴的一个特例而已。

下面我们分析乾坤之策数的所有情况。

1. 乾之策的所有情况

(1) 乾卦爻变情况中当 1 爻为老阳其余为少阳时，由公式 C_{mn} (组合公式中的 n 为 6, m 取 $1 \sim 6$) 可知共有 6 种可能，其蓍草总数为 176 根；(2) 当 2 爻为老阳其余为少阳时，共有 15 种可能，蓍草总数为 184 根；(3) 当 3 爻为老阳其余为少阳时，共有 20 种可能，其蓍草总数为 192 根；(4) 当 4 爻为老阳其余为少阳时，共有 15 种可能，其蓍草总数为 200 根；(5) 当 5 爻变老阳其余为少阳时，爻变情况共有 6 种可能，其蓍草总数为 208 根；(6) 当 6 爻全为少阳时，仅有 1 种可能，蓍草数为 216 根。当六爻全为少阳时，也仅有 1 种可能，蓍草数为 168 根。

因此，当乾卦中乾之策为 216 时，只有 $1/64$ 种可能而已。

2. 坤之策的所有情况

(1) 坤卦爻变情况中当 1 爻为老阴其余为少阴时，由公式 C_{mn} 得知，共有 6 种可能，其蓍草总数为 152 根；(2) 当 2 爻为老阴其余为少阴时，共有 15 种可能，蓍草总数为 160 根；(3) 当 3 爻为老阴其余为少阴时，共有 20 种可能，其蓍草总数为 168 根；(4) 当 4 爻为老阴其余为少阴时，共有 15 种可能，其蓍草总数为 176 根；(5) 当 5 爻为老阴其

余为少阴时共 6 种可能，其蓍草总数为 184 根；（6）当 6 爻全为老阴时，仅有 1 种可能，蓍草数为 144 根。当六爻全为少阴时，也仅有 1 种可能，蓍草数为 192 根。

因此，当坤卦中坤之策为 144 时，仅有 $1/64$ 种可能而已。

3. 坤之策数相加时的所有情况

由上述分析可知乾之策数具有七种情况：168、176、184、192、200、208、216 等；坤之策数亦共具有七种情况：144、152、160、168、176、184、192 等。

由《周易》乾坤之策分析乾坤之策数的和，共有 49 种组合情况，最大的和可达到 408 根，最小的和则仅为 312 根。

乾坤二策之和为 360，亦共有 7 种情况。

三、卦爻三变后的爻变概率分析及二篇之策分析

《周易》卜筮时，以动爻为占，亦即以变爻为占。因此，分析卦爻的爻变情况，对于研究《周易》具有重大意义，因为《周易》爻辞即全部是爻变的系辞。下面，我们分析每卦爻变的概率情况。

易卦的第一爻，皆由三变得来，每一变之后“归奇”的结果，余数或 4 或 8，三变后归奇总数可能分别为 12、24、16、20，其中 12 有 1 种可能，24 有 1 种可能，16 有 3 种可能，20 有 3 种可能。

易卦的成卦原理，揲奇之数后归奇的余数是弃置一边不用的，所用的两手过揲之数为三变后所揲之数，即为 49 减

去 1 根太极不用，再减去归奇之数的结果，这种共有 4 组结果，8 种可能情况，即： $49-1-12=4\times 9$ ，有 1 种可能； $49-1-24=4\times 6$ ，有 1 种可能； $49-1-16=4\times 8$ ，有 3 种可能； $49-1-20=4\times 7$ ，有 3 种可能。

成卦后，9 与 6 为变爻，共 $2/8$ 种可能，6 与 8 为不变爻，共 $6/8$ 种可能，即每一爻变的可能性为 $1/4$ ，25%，不变的可能性为 $3/4$ ，75%，平均每卦六爻的爻变概率为 1.5 爻，不变爻为 4.5 爻。

《周易·系辞传》说：“二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。”《系辞传》所说的二篇之策也就是就《周易》64 卦所有爻变而言，64 卦共 384 爻，阳爻 192 爻，阴爻 192 爻，阳爻取全变为 $4\times 9\times 192$ ，阴爻取全变为 $4\times 6\times 192$ ，那么 348 爻的总策数则为 11 520 这个数目，如果阳爻全不变或部分不变，阴爻全不变或部分不变，那么 384 爻的总策数就不是 11 520 这个数目了。

《周易·系辞传》凡提到蓍策之数，皆就所有爻变情况而言，后人凡解释《系辞传》中蓍策之数时，都必须特别指出这一点来。可惜许多易学家都没有明白指出这一点，只有王夫之在解释到乾坤之策的数目时，提到了乾之少阳与坤之少阴的蓍草数目情况（王夫之《周易内传》），但不知何故，王夫之并没有将乾坤之策数的所有情况分析出来，也许，这是一种遗憾。

第四节 《周易·坤》六五爻“黄裳元吉”与相关礼制

《坤》六五爻云：“黄裳，元吉。”小象辞云：“黄裳，元吉，文在中也。”

《周易集解》引干宝曰：“阴气在五九月之时，自剥来也。剥者，反常道也，黄，中之色。裳，下之饰。元，善之长也。中美能黄，上美为元，下美则裳。阴登于五，柔居尊位，若成昭之主，周霍之臣也。百官总己，专断万机，虽情体信顺，而貌近僭疑，周公其犹病诸。言必忠信，行必笃敬，然后可以取信于神明，无尤于四海也。故曰黄裳，元吉也。”

干宝解释《坤》卦六五爻辞，与政治相联系，六五爻，阴柔居尊位，就好像大臣摄帝位，如周公代成王、霍光代汉帝摄政一般。黄裳，即中正柔美之裳。笔者认为，《坤》为裳，相对而言，乾则为衣。

王肃注小象辞时说：“《坤》为文，五在中，故曰文在中也。”干宝曰：“当总己之任，处疑僭之间，而能终元吉之福者，由文德在中也。”

王肃解释《坤》之象为文，五位居中位，因此说文在中。干宝则从政治品德角度立论，文在中指文德在中。

综合而言，黄裳，指黄色的裙裳，文在中，指裳中有文彩纹饰。

《系辞传》云：“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》”可见，《乾》、《坤》两卦含有衣裳之制。既云垂衣裳而天下治，那么此衣裳之制当与治理天下密切相关，与政治密切相关，干宝注《坤》六五爻时，将其与政治相联，不为无因。

为什么衣裳之制与治理天下密切相关呢？原来是因为衣裳之制含有丰富的礼制内容，代表着上古时代的一种文明与进步。

王夫之《周易内传》释《坤》六五爻曰：“黄者，地之正色，既异黑白之黝素，尤非青赤之炫著，于五色为得其中。衣在上而著见，裳在下，而又有芾佩以掩之。饰在中，而与衣以文质相配者也。六五居中以处上体，而柔顺安贞之德，自六二而已成。大顺之积，体天时行，若裳以配衣，深厚而美自见，宜乎其吉矣。”

王夫之在《周易稗疏》卷一中解释“黄裳”说：“《本义》云：‘黄中色，裳下饰’。然则象传所云‘美在其中’者，黄为中，岂裳为美乎？衣裳之制，衣下掩裳际，复有黻佩带绅加其上，是衣著于外，裳藏于内，故曰在中。黄裳者，玄端服之裳，自人君至命士皆服之。若下士，则杂裳，不成章美。故以黄为美饰。五位中而纯阴不杂以居之，斯以为在中之美也。”

王夫之认为黄裳是玄端服之裳，是一种命服，即礼服，自人君至命士皆服这种礼服。

王夫之此解很有识见。

柳诒徵先生撰有《中国文化史》一书，其中第七章专门谈“衣裳之治”，柳先生云：“《易系辞》称黄帝、尧、舜之

德，首举‘垂衣裳而天下治’。其义至可疑。治天下之法多矣，何以首举垂衣裳乎？顾君惕森谓古‘衣’字象覆二人之形，衣何以覆二人，义亦不可解。衣字之下半，当即‘北’字。古代北方开化之人，知有冠服，南方则多裸体文身，故‘衣’字象北方之人戴冠者。其说至有思想。衣裳之原，起于御寒。西北气寒，而东南气燠，故《礼记·王制》述四夷，惟西北之人有衣，东南无衣也。”

柳先生认为顾氏说古衣字象北方之人戴冠者，很有思想。笔者以为，古衣裳之制，应当包含有冠履在内。

中华最初之文明进步，体现在衣裳之制上，包括冠裳鞋带之类服饰。而衣裳之制，往往是文明与野蛮、开化与蒙昧的一大区别。

《礼记·王制》云：“东方曰夷，被发文身。南方曰蛮，雕题交趾。西方曰戎，被发衣皮。北方曰狄，衣羽毛穴居。”

可见在上古之时，东夷南蛮，都无衣裳之制，断发文身，雕题交趾，还是处于半蒙昧半开发状态。

《吕氏春秋》记载大禹时有未穿衣服的裸国存在。《贵因篇》云：“禹之裸国，裸入衣出。”

一直到战国时，越人还不知章甫（一种冠饰）为何物、有何用。《庄子·逍遥游》云：“宋人资章甫而适诸越，越人断发文身，无所用之。”

上古之时，往往以衣裳之饰而区分尊贵卑贱之等级，“黄裳”即为尊贵者之服饰，《周易》之《归妹》卦六五爻云：“帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂良，月几望，吉。”“象曰：帝乙归妹，不如其娣之妹良也。其位在中，以贵行也。”君之袂与娣之袂，不一样，其袂即衣袖，当是服

饰等级上的一种标志，一种区别，有趣味的是，其娣之袂要漂亮一些，纹彩丰富一些，其君之袂要端庄一些，高贵一些，没有其娣之袂那么鲜艳美丽。

马振彪之《周易学说》引马其昶之说释此爻，可为参考，亦很有理，其说云：“论语短右袂，孔曰便作事。良犹便也。女君贵不任劳役之事，故不如其娣之袂便……盖娣之袂良者，取便作事，适夫人则重礼服。王姬车服，下后一等，故曰以贵行。此见古适妾尊卑之辨。”此解同样与礼制相关。

我们直到今天，仍以领袖称呼国家领导人，衣袖即袂也。可见此种区分来源十分古老。

远古时代的首领，即以头上之服饰为标志以区别。

《说文》云：“冂，小儿及蛮夷头衣也。”段注云：“小儿未冠，夷狄未能言冠，故不冠而冂。荀卿曰：‘古之王者，有务而拘领者矣。’杨注‘旧读为冒 拘与句同。’《淮南书》曰：‘古者有鍪而纒领以王天下者。’高注：‘古者，盖三王以前也。鍪著兜鍪帽，言未知冠制。’……务与鍪皆读为冂，即今之‘帽’字也。后圣有作，因冂以制冠冕，而冂遂为小儿蛮夷头衣。”

据《说文》可知，小儿及蛮夷，只戴简单的帽子，男子二十才行冠礼，夷狄当然不知冠礼不行冠礼，他仍只是戴简单的帽子。荀卿认为远古之时，首领仍只是戴帽子，身份标志就是那简单的帽子与衣领，这种帽子也许称不上帽子，只是简单的一块布或一块兽皮而已。

中原文明不断进步，逐渐由“头衣”而发展为“弁”、“冠”，帝王则有“冕”、“旒”，

中原文明与边鄙地区之区别，亦体现在衣裳之制的差别上。

边地称为“裔”。《方言》曰：“裔，夷狄之总名。”郭璞曰：“边地为裔。”

上古之时，往往以衣服之制作为疆界之名称。

《书·皋陶谟》云：“弼成五服。”《禹贡》云：“五百里甸服，五百里侯服，五百里绥服，五百里要服，五百里荒服。”

《白虎通》认识到衣裳之制有别尊卑之用。《白虎通》云：“圣人所以制衣服何？以为絺绤蔽形，表德劝善，别尊卑也。所以名为裳何？衣者，隐也。裳者，障也。所以隐形自障蔽也。何以知上为衣，下为裳？以其先言衣也。”

《尚书·益稷》云：“予欲观古人之象，日月、星辰、山龙、华虫、作会；宗彝、藻火、山龙；诸侯作绩、宗彝、藻火、山龙；子男宗彝、藻火、山龙，大夫藻火、山龙；士山龙。故《书》曰：天命有德，五服五章哉！”

“山龙，青也；华虫，黄也；作绩，黑也；宗彝，白也；藻火，赤也。天子服五，诸侯服四，次国服三，大夫服二，士服一。”

郑玄曰：“自日月至黼黻，凡十二章，天子以饰祭服。凡画者为绘，刺者为绣。此绣与绘各有六，衣有绘，裳用绣。天子冕服十二章，以日、月、星辰、山、龙、华虫绘于衣；以宗彝、藻、火、粉米、黼黻绣于裳。诸侯九章，自山、龙以下；伯七章，自华虫以下；子男五章，自藻火以下；卿大夫三章，自粉米以下。尊者绘衣，卑者不绘衣。”

由《尚书》的记载及注解可见，古代衣裳服饰之礼制有

严格而详细的等级规定，不得僭越混乱。

《坤》卦六五爻之“黄裳，元吉”，其“黄裳”指黄色的裙裳，象辞云：“文在中”，即当指裙裳上面绣有合符礼制规定和要求的纹饰图案，如山龙、华虫、藻火之类。

“黄裳”为什么元吉，大吉大利呢？是因为这样的服饰代表着中原华夏地区当时的文明与进步，合乎当时的礼制要求和规范，而相对应而言的南蛮东夷之类夷狄则没有这种服饰之礼制规定，他们还处于半蒙昧半开发状态。

只有了解了这种衣裳之制的礼制背景，才会明白《系辞传》所说的：“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治”的真正内涵以及《坤》卦六五爻和《归妹》卦六五爻以及其他相关卦爻辞的真实旨意。

第五节 《需》卦与饮食之礼

《序卦传》与《象传》都认为《需》卦谈的是饮食之道。

《序卦传》云：“物穉不可不养也，故受之以需。需者，饮食之道也。”《周易集解》引干宝曰：“《需》，《坤》之游魂也。云升在天，而雨未降，翱翔东西，须之象也。王事未至，饮食宴之日也。夫《坤》者，地也，妇人之职也。百谷果蓏之所生，禽兽鱼鳖之所托也，而在游魂变化之家，即烹爨腥实以为和味者也。故曰需者，饮食之道也。”

干宝认为，《需》卦是八宫卦《坤》宫中的游魂卦，云上升在天上，东西浮游，而未下雨，因此是等待之象。又说

王事未至，饮宴之日。即《需》卦是宴饮等待王事之时候。又说《需》属《坤》宫之卦，《坤》表示大地，为妇人之职之象。大地出产食物，如百谷果实、禽兽鱼鳖之类。认为游魂为变化之卦，那么食物经过烹煮加工，经过变化后方可食用。并认为《需》卦谈论的就是这些饮食之道。

《大象传》曰：“云上于天，需。君子以饮食宴乐。”虞翻曰：“君子谓乾，坎水兑口，水流入口，为饮。二失位变体噬嗑，为食，故以饮食，阳在内称宴，《大壮》震为乐，故宴乐也。”

虞翻从卦象上解释，《需》卦有宴食之象、宴乐之象。

《需》卦之卦辞为：“有孚，光亨，贞吉，利涉大川”，卦辞似乎与饮食宴乐无关。

虞翻以为，《需》卦自《大壮》卦而来，“《大壮》四之五，孚谓五。离日为光，四之五得位正中，故光亨。贞吉谓壮于大舆之辐也。”李道平疏认为大川即指坎，谓大川为大难者，以坎险在前也。《象》传中说：“利涉大川，往有功也”，为什么《需》卦要涉大川要过河呢？过河干什么呢？往有功又指什么呢？虞翻解释这两句象辞说：“谓二失位，变而涉坎，坎为大川。得位应五，故利涉大川。五多功，故往有功也。”

《中孚》卦辞云：“豚鱼吉 利涉大川 利贞”。《中孚》之卦象为泽上有风，巽又为木，象辞曰，“利涉大川，乘木舟虚也”，《周易集解》引王肃曰：“中孚之象，外实内虚，有似可乘虚木之舟也。”《中孚》之卦辞应该说是乘舟在河里捕豚鱼之类的水产之物。

那么，《需》卦之辞“利涉大川”，是否也有乘舟去河中

捕鱼之意呢？象辞说“利涉大川，往有功也”，极有可能说是往河中捕鱼，会有很多收获。如果“利涉大川”与捕鱼相关，那么也就与饮食宴乐相关了。

《需》卦之六爻爻辞，应与饮食宴乐相关。

初九爻云：“需于郊，利用恒，无咎。”象曰：“需于郊，不犯难行也。利用恒，无咎，未失常也。”需于郊，即指在郊外等待，去那儿干什么呢？应该是指去田猎禽兽，做这类准备工作。章太炎对“不犯难行”有新的解释。认为“犯难行”是指“犯犴而行”；“犯犴”即指举行一种祭犴的祭路礼仪，祭后驱车从祭牲上碾过，以示行道无险难，此即“犯难而行”之意。“犯犴”之祭举行于国门之外，到了郊外，即需于郊，不要犯难而行，不要再举行“犯犴”之路祭了。照章太炎先生的意思，在需于郊之前，刚出城门，应该举行了犯犴而行的路祭之礼，现在到了郊外，就不必再举行这类路祭。利用恒，那么在这里应该指遵守正常的礼节，无咎，即未失常，没有违背常礼。由此爻辞可见，出外当有一系列相关祭祀之礼仪活动。

九二爻云：“需于沙，小有言，终吉。”象曰：“需于沙，衍在中也。虽有小言，以吉终也。”

虞翻曰：“沙谓五，水中之阳，称沙也。二变之阴，称小。《大壮》震为言，兑为口。四之五，震象半见，故小有言。二变应之，故终吉。”

沙，指河水边缘之地，亦指岸边沙地。九二爻说需于沙，即在水边沙地上等待，又是干什么呢？爻辞没有接着再说，我想极有可能是在做捕鱼的准备。小有言，可能是指在捕鱼的细节问题上发生了争执，后来意见又统一了，因此说

终吉。需于沙，可能是指在河边沙地上准备着钓鱼或用网捕鱼。

九三爻说：“需于泥，致寇至。”象曰：“需于泥，灾在外也。自我致寇，敬慎不败也。”《集解》引荀爽曰：“亲与坎接，故称泥。须止不进，不取于四，不致寇害。”由荀爽可知，泥为坎水边之地。可能指水田，如果为水稻之地，那么需于泥，即指在水稻田里收获粮食了。在泥水田里收割粮食要谨慎小心，要防止寇盗来抢夺。因坎象亦为盗贼。

初九爻指在郊外猎获野禽野兽，九二指在河边捕获鱼类，那么九三爻则指在泥田里收获粮食了。总之三爻都是指获取食物，来源有三个，一是打猎，二是捕鱼，三是收获水稻等庄稼。

六四爻云：“需于血，出自穴。”穴，指穴居而野处，穴即指地穴，夏商时代，许多民居都是地穴或半地穴式的建筑，考古发现都有大量证据。

《集解》引王弼云：“穴者，阴之路也。四处坎始，居穴者也。”

“需于血，出自穴。”可能是说从自己居住的穴室走出来，将捕获到的野禽或野兽宰杀，以血祭祀神灵之类。需于血，当指宰杀禽兽。

马振彪《周易学说》引马其昶曰：“需者，饮食之道。上古穴居野处，茹毛饮血。需于血，肉食也。出自穴，将进位于朝，不家食，吉也。古昔射猎为生，不能强天下皆不肉食，特有其节耳。供祭祀、充君庖、待宾客，因民之欲而利导之，使之尊君亲上，而怜惜物命之意，亦寓其中。鲁人猎较，孔子亦猎较，孔子先簿正祭器，不以四方之食供簿正，

得顺以听之之道。”

马其昶指出，“需于血”即指肉食，指茹毛饮血，将射猎获得的禽兽供祭祀、充君庖、待宾客之用。出自穴，指不家食，进位于朝。既然进位于朝，照马氏之意，当指将禽兽献给君王了。

自初九爻、九二爻、九三爻、六四爻，都是做食物的获取与准备工作，到了九五爻，自然是饮食宴乐了。

九五爻云：“需于酒食，贞吉。”《周易集解》引荀爽曰：“五互离坎，水在火上，酒食之象。需者，饮食之道。故坎在需家为酒食也。云需时欲降，乾须时当升，五有刚德，处中居正，故能帅群阴，举坎以降，阳能正居其所则吉，故曰需于酒食也。”

李道平《周易集解纂疏》疏九五爻曰：“五互离火坎水，坎水在离火之上，且鼎象半见，故有酒食之象。”又云：“需，须也。酒食，享食之礼。礼速客之辞曰：‘主人须矣。’五为卦主，需二变为食，上需于下，下应于上，二升居五得正，故吉也。”

李道平认为，九五爻辞即为享食之礼。

九五爻象辞曰：“酒食贞吉，以中正也。”《周易集解》引卢氏曰：“沉湎则凶，中正则吉也。”

九五爻象辞说的是，以中正之道谨守享食之礼，那么则吉祥，如果违背享食之礼，沉湎于酒，则会凶险了。《未济》上九云：“有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚失是。”象曰：“饮酒濡首，亦不知节也。”“有孚于饮酒，无咎”，应当是说在酒食等宴享或享食之礼中，能遵守礼节，故得无咎。如《节》不知享食之礼节，或者不守享食之礼节，沉湎于酒，

宴享过度，以至于将酒泼到了头上，连头发都弄湿了，显然不是好事。陈戌国先生在《周易校注》中说：“饮酒而至于濡首，显然属于‘失是’之行为，那是因为饮者不懂礼节，不知节制。‘不知节’，就势必胡作非为，失节失礼，‘失是’而竟至于失天下。”

上六爻讲述的是馈宾之礼，也可能用享食之礼敬待客人。

上六爻辞云：“入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉。”《周易集解》引荀爽曰：“三人谓下三阴也，须时当升，非有召者，故曰不速之客焉。乾升在上，君位以定，坎降在下，当循臣职，故敬之终吉也。”

入于穴，当指进入穴屋居室之内，有不速之客三人来，当指有不请自来的三位客人，即乾三阳，三位君子。敬之，终吉，当指用馈宾之礼、享食之礼敬待客人，终获吉祥。礼经有“礼主敬”的说法，所谓敬之，当然指礼待客人。《论语》也有“君子敬而无失”的话，与此可互相参证。

马融解释“速”说：“速，召也。”

《周易学说》引刘沅解释此爻时说：“在上穷极，无不复需，故不言需。我为主，应为客，上六下应九三，与二阳需极并进，为不速客三人来象。”

又引马其昶解释此爻说：“秋官司仪，诸公相为宾，饔食如将币之仪。注云，饔食速宾，（彪谨案：此九五之象也。）公食大夫礼，则戒而不速。（彪谨案：此爻象之。）记云：不宿戒，戒不速。注谓食礼轻也。食宾之朝，夙兴戒之，宾则从戒者而来，不复召。盖戒于前期三日，申戒于前期一日，谓之宿。戒若第云戒，则不速也。弓旌之招，下賁

岩穴，惟入而后能来，士不求不至也。食礼云，简于饔食，要自不敢忘敬。”

马其昶先生引礼经证上爻，别有深意，可作参考。

综合《需》卦辞和六爻辞而言，整个《需》卦论述的确实是饮食宴享之道，亦为饮食宴享之礼。

卦辞之“利涉大川”，应为去河中捕鱼，初九之爻辞“需于郊”，应为去郊野准备猎获禽兽；九二之爻辞“需于沙”，应为去河边沙地边准备钓鱼或用网捕鱼，九三爻之“需于泥”，应为去泥田里收获粮食，马其昶先生解释九五爻时说，“需于酒食，谷食也。树艺五谷，五谷熟而人民育”，此五谷在九三爻中，当指“需于泥”中收获之稻谷；六四爻之“需于血”，按照马其昶先生的说法，当指“肉食也”，指“茹毛饮血”，笔者认为可能指烹饪之前宰杀禽兽；九五爻即指举行包含宴乐之礼了；上六爻亦为馈宾之礼，享食之礼。

干宝注中说的百谷果聚蔬、禽兽鱼鳖，《需》卦中初九、九二、九三等三爻皆已暗含之。

马振彪先生在《周易学说》中解释此卦加案语说：“需有待义，有敬义，有养义，有求义，皆于爻象中括之。”“需之正义，以敬为主，与观卦盥而不荐之义同。将荐而不遽荐，亦是以敬而需，非敢怠也。”“礼无不敬，于祭义尤严，而朝聘燕饔亦礼之大者，故不敢不敬。”

以礼敬来概括《需》卦之正义，可谓一语中的，符合《需》卦卦爻辞的事实。

第六节 “子克家”新解

《蒙》卦九二爻辞云：“包蒙吉，纳妇吉，子克家。”《周易集解》引虞翻曰：“坤为包，应五据初，初与三四同体、包养四阴，故包蒙吉。震刚为夫，伏巽为妇，二以刚接柔，故纳妇吉。二称家，震长子，主器者，纳妇成初，故有子克家也。”

一般的易学著作也都将“子克家”解释为儿子能够继承父业，治理好家庭事务。《周易集解》所引虞翻之说亦有理。但笔者认为这种阐释并未全面。子，应该指子女，既包括儿子，也包括女儿，当然也包括所娶之妇，即媳妇。

众所周知，周代之子并不专指男子。《诗经·桃夭》篇云：“桃之夭夭，灼灼其华。之子于归，宜其室家。”“之子于归”，即指这位女子出嫁。

《周易》时代之“家”，一般指士大夫之家，这种“家”，《周易》有《家人》一卦予以专门阐述，《家人》卦辞为“利女贞”，利于女子坚守正道。可见，一家之治理好坏，主妇有非常重要的关系。《彖》辞云：“女正位乎内，男正位乎外；男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正。正家而天下定矣。”《家人》卦首言，“女正位乎内”，可见女子即主妇在家庭内的主宰地位，《周易集解》引王弼曰：“《家人》之义，以内为本，故先说女也。”“以内为本”，即以主妇为

本。可见，“子克家”之子，应该包括主妇在内，当然也包括男主人，只有男主人和女主人互相配合好，做好自己分工领域里的职责之事，即女主内，男主外，那么家庭才会治理得好。《象》辞解释“子克家”时说“刚柔接也”，即是说阴阳刚柔相交接，男主人与女主人互相配合之事。

《周易》时代之家，为卿士等大家庭，有采邑，人口众多，要管理好这样的大家庭，殊非易事。对男主人与女主人都有相当高的要求。《尚书》中《伊训》篇云：“惟兹三风十愆，卿士有一于身，家必丧；邦君有一于身，国必亡。”

《蒙》卦是《周易》六十四卦中专谈教育的一卦。据笔者统计，六十四卦之中，五爻位为最好，因为在六爻之中，五爻位吉爻在六十四卦中最多，达三十八爻，中性爻占二十二爻。吉凶参半爻有四爻，五爻位没有完全的凶爻。这是六爻位中非常独特的一爻。除五爻位外，二爻位吉爻为最多，接近五爻位，二爻位吉爻在六十四卦中为三十四爻，比五爻仅少四爻，一般爻占三十爻，凶爻为四爻，凶爻在六十四卦中所占比例很低。五爻位与二爻位为中爻位，可见《周易》十分看重中爻位，吉由吉道而来，凶由凶道而来，二五爻位居中，象征得中道，中道即为吉道。

《蒙》卦既然谈的是教育之道，《蒙》卦二五之爻当然所阐述的道理代表了教育的中正之道、正确之道，如果二五爻位代表人的话，即是受过良好教育的人，守正道的人。《蒙》卦二五两爻皆为吉，二爻之“子”，即是受过良好教育的人，当然是贵族家的子女，所纳之“妇”亦当为受过良好教育之女子，所娶妇之男子同样受过良好教育，因此说，守正道之男主人、女主人能够治理好家庭，承嗣宗庙。受过良好教育

的女儿嫁给他人，当然也能治理好家庭。

包蒙，即普遍地对儿童进行教育，包即普遍之意，无有遗漏。“包蒙吉”，普遍地对所有儿童进行了良好教育（应指贵族子弟而言），当然是吉祥的。“纳妇吉”，娶上了受过良好教育谨守妇道的女子，当然吉祥。

既然“蒙”包括男童、女童，“包蒙”包括教育好男孩子和女孩子，那么“子克家”之子，也同样应包括男子和女子在内，况且“子克家”承“纳妇吉”而来，“纳妇吉”又承“包蒙”而来，再就《家人》卦看，治理好家庭是男主人和女主人共同的责任，治理家内之事，女主人尤为重要。因此，笔者的结论是，“子克家”之子，不仅仅指男子，还应当指女子。

第七节 《周易·蒙》卦的教育思想及其现代启示

一、《蒙》卦的教育目标——“果行育德”

《周易·蒙》卦的卦象、卦辞、彖辞、象辞、爻辞如下：

蒙亨，匪我求童蒙，童蒙求我，初筮告，再三渎，渎则不告，利贞。

彖曰：蒙，山下有险，险而止，蒙。蒙，亨，以亨行，时中也。匪我求童蒙，童蒙求我，志应也。初筮告，以刚中

也，再三渎，渎则不告，渎蒙也。蒙以养正，圣功也。

象曰：山下出泉，君子以果行育德。

初六：发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝。

象曰：利用刑人，以正法也。

九二：包蒙吉，纳妇吉，子克家。

象曰：子克家，刚柔接也。

六三：勿用娶女，见金夫，不有躬，无攸利。

象曰：勿用娶女，行不顺也。

六四：困蒙，吝。

象曰：困蒙之吝，独远实也。

六五：童蒙，吉。

象曰：童蒙之吉，顺以巽也。

上九：击蒙，不利为寇，利御寇。

象曰：利用御寇，上下顺也。

《蒙》卦的教育宗旨，离不开《周易》的根本宗旨——教人成为君子，因此，《蒙》卦之象辞亦揭示君子如何成为君子之义。

就《蒙》卦来说，蒙卦教育人要“果行育德”，才能成为君子，那么，《蒙》卦所揭示的教育目标，则要达到“果行育德”。所谓“果行育德”，王夫之在《周易内传》卷下说：“泉方出山，而放乎四海，无所止息，‘果’矣。曲折萦回，养其势以合小为大，‘育’也。君子之行成于勇决，而德资于涵养。勇决则危行而不恤利害，涵养则成章而上达天德。”在王夫之看来，“果行育德”即勇于实践勇于行动，像“泉方出山”那样，百折不回，不择细流以成江河，奔赴大海，以行育德。

《蒙》卦的教育思想和教育目标之所以杰出，就在于它提出了教育的目标及教育的目的，并不是为教育而教育，求知识并不是为了求知识而求知识，受教育求知识是为了实践，是为了解决人生问题。《尚书》所说的知易行难即是如此。

中国从古至今即有所谓知难行易、知易行难之辨。知和行，是一对矛盾，也就是认识和实践的矛盾，只有不断认识，在实践中认识，才能逐步接近真理，而求得正确认识的目的，即是为了实践，为了解决人生问题。

实践是最困难最复杂的，正如学游泳，理论学得再多，不下水实践，还是一无所获。毛泽东提出的“教育要与生产劳动相结合”，即是指要把教育与生产实践结合起来。今天我们提倡的教育要适应市场经济的发展，也是同样的道理。

二、《蒙》卦的教育原则、教育方法

1. 从《蒙》卦的卦象、卦辞和彖辞分析，《蒙》卦揭示了教育规律的两大原则，即受教育者的主体性原则和施教者的主导性原则。

1) 主体性原则

《蒙》的卦象为山下出泉，即蒙，“蒙”字从“艸”、“豕”“豕”，“艸”者草味。“一”者掩覆之像，“豕”者众之本字，众三人，众民幼稚未得义方之训。“蒙”的卦象，由山下之泉因杂草掩覆、为土壤沟坡所蓄有之像，引申为知识未开之人亦具开发潜能。山泉因掘引得方，遂成甘泉；蒙昧者亦因诱导有方而成贤才。

孔子的有教无类的教育思想也是以人人都具有接受教育的潜能和权利为前提的。《蒙》卦卦象揭示了教育活动过程中被教育者的主体性原则。人的潜力是幽而不明的，在科学昌明的今天，人类仍然不能完全知晓自己究竟有多大潜能，人的潜能正如山中所蓄之水，开掘引导得当，就会喷薄而出。

卦辞说“蒙，亨”，就相当肯定了人的潜能是可以开发引导出来的，亨就是亨通，山下之泉可以掘成甘泉，人之潜力可以诱导释放。

被教育者的主体性还体现在另一个方面，即主动接受教育。卦辞说：“亨，匪我求童蒙，童蒙求我。”

“童蒙”（即知识未开的被教育者）为什么会“亨”呢？因为他具有接受教育的主动性。“童蒙求我”，即是童蒙主动来请教老师。被教育者的这种强烈求知欲望，这种主动自觉的学习动机，对于教育活动的正常开展和教育目标的顺利完成是具有十分重要的意义的。西方一句俗语，你只能强迫按下马头，不能强迫它喝水，从反面说明了主动学习的重要意义。被教育者如果没有求知欲望，你只能强迫他坐进教室，却不能强迫他思考询问。

孔子在《论语》中所说的“不愤不启，不悱不发”，也是指的被教育者具有强烈的求教欲望及请教动机这种情况。

② 主导性原则

《蒙》卦亦揭示了教育者的主导性原则。

“初筮告，再三渎，渎则不告，利贞。”

“初筮告”就是说当被教育者具备了“不愤不启”、“不悱不发”的条件，真诚地向教育者求教时，教育者应该适时指点迷津、释疑解惑。

“再三读”，就是说当被教育者没有强烈的求知动机及欲望时，或者被教育者品格污下低劣，多次反复破坏教育活动时，或者与教育目标背道而驰时，就应该停止向他教育，即“读则不告”。中国的传统教育历来十分注重人品道德教育，孔子也说过，如果一个人，在家里能很孝敬地侍奉父母，在朝廷能很忠诚地侍奉君主，对朋友讲忠信义气，那么这样的人虽然没有受过老师的教育，也算是受过教育之人了。中国的武术传授，历来十分注重被传授者的品德，如果被传者品德不好，不能将真功夫传授给他们。

这种教育者的主导性原则，至今仍有意义。

我们的教师在传道授业解惑时，应该十分重视学生的人品道德教育、人格理想教育，教会学生学问的同时，应该教会学生做人。

2. 《蒙》卦为了贯彻其所揭示的教育目标及教育原则，亦揭示出了教育活动中的“适时教育”、“正面教育”、“全面教育”（妇女教育）等三大教育原则。

1) 适时教育（个别教育）

《蒙》卦彖辞说：“蒙，亨，以亨行，时中也。”蒙，之所以能亨，一个重要的前提条件就在于“蒙”能够“以亨行，时中也”。

所谓“行时中”就是指适时教育与个别教育，“时”，即适时。教育活动正如农业生产一样，亦有时机条件：春天来了，季节一到就要及时播种，秋天来了，庄稼熟了就要及时收获。人的教育也一样，从小不接受良好教育，养成了劣习，错过了时机，就会事倍功半甚至劳而无功。据报道说印度有一狼孩，这个小孩被母狼抚养至八岁，回到人间后，他

再也学不会人类的语言了。

“中”即符合被教育者的特征及个性的正确教育，即所谓“因材施教”。孔子对子路和冉有的教育即是典型代表。

2) 正面教育

《蒙》卦初六爻辞说：“发蒙，利用刑人。”即是说启蒙教育，最有利于运用榜样、模范、英雄人物等正面教育方法。“刑人”即是利用模范人物来塑造人、教育人，“刑”即“型”的古字，即范铸，模型、模范之意。

正面教育能够给予受教育者一个活生生的正面形象、具体形象，可感可触可闻可见，容易受到良好的教育效果。

有的周易学者将“刑”解释为刑罚，将刑人解释为受刑罚的犯人，这样的解释牵强附会，是与原意不符的。《诗经》里有这样的句子：“刑于寡妻，御于兄弟，以至于家邦。”即是说，丈夫要做妻子的榜样，要做兄弟的榜样，要做全国人民的榜样，这样才能够兴家立邦，治国平天下。所谓“刑人”，是当时社会所公认的贤能之士有道德之人，是公认的值得大家仿效学习的榜样。

初六爻辞说，“用说桎梏”，即远离刑事处罚，不违法犯罪，这是从反面说明“利用刑人”、见贤思齐的重要性。

3) 全面教育

九二爻辞说：“包蒙吉，纳妇吉，子克家。”

这一爻讲的是全面发展的教育、普及教育，当然讲普及教育是上古《周易》时代的普及教育。当时的所谓普及教育只是在贵族子弟之中普及，并不包括平民和奴隶在内。《尚书》里有一段话可作为佐证。“帝曰：夔，命汝典乐，教胄子，直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲。诗言志，歌永

言，声依永，律和声，八音克谐，无相夺伦，神人以和。”

“胄子”即指贵族子弟。

就贵族子弟而言，要想齐家治国，继承父辈的事业，就要接受良好的教育。当然，贵族子弟既包括贵族男子，也包括贵族女子，不能以今意释古义。“子克家”之“子”，应包括贵族男子和女子，何以见得呢？《诗经》里有这样的句子？“之子于归”，“与子偕老”。“之子于归”就是指这个女孩子出嫁，“之子”之“子”即女子，“与子偕老”就是指我（女子口吻）要与你白头到老，“与子”之“子”即为男子。可见，上古时代，即《周易》与《尚书》、《诗经》时代，“子”既可指男子，又可指女子。并且《周易》的“家人”一卦，六二爻辞，即指家庭主妇“主中馈”，主持家政，女子在家庭之内，地位亦十分重要。

九二爻辞说，“包蒙吉”，即指贵族子弟接受了良好的素质教育，是非常吉利的好事情，“纳妇吉”，即是说，娶上一个接受了良好教育的有能力治理家政主持好“中馈”的淑女，当然是吉利的。“子克家”，即是说接受了良好教育的贵族男子能继承家业父业，接受了良好教育的女子能够主持好“中馈”，理好家政，治理好家庭。

六三爻辞专从反面说明女子教育的极端重要性，这一光辉思想是极其难能可贵的。可惜后儒将它有意或无意忽略了。

六三爻辞说：“勿用娶女，见金夫，不有躬，无攸利。”即是说，不要娶这种没有接受良好教育的女子为妻，这种女子可能思想品德不好，看见有钱的男子，就会见钱眼开，失去检点，娶这种水性杨花女子是没有好处的。

加强对贵族女子的教育，使他们能够主持家政主好“中

馈”，对于君子即贵族男子的齐家治国具有十分重要的意义。

三、“蒙”卦的教育实践及军事教育思想

《蒙》卦教育思想的一个非常突出的特点就是体现出教育的实用性及实践性。“蒙”卦里有三个地方体现了这一特点。一是九二、六三爻辞所说的齐家教育、女子教育思想。女子教育的实践性在《家人》这一卦里得到了充分体现，即女子出嫁后要“主中馈”，料理一家大小的生活饮食起居，并且负责家庭教育。其二体现在六四爻辞和象辞里。其三体现在上九爻辞和象辞里。

六四爻辞：“困蒙，吝。”“困蒙”即是说被教育者产生了困惑。象辞揭示了困惑的原因，“独远实也”，即因为六四这一爻脱离了实际。脱离实际有三种可能：

1) 指传授的知识脱离实际生活，迂远而不切时弊，与实践不相融，不能解决生活中所遇到的实际问题。

2) 即使所传授的知识是正确的，但因教师或家长不能因材施教，不能启发诱导，不能针对个别学生的实际情况进行个别教育，教师的教育脱离了个别学生的实际情况，学生也会产生困惑，不能掌握和运用所学知识。

3) 学生如果对自己的情况缺乏了解，无自知之明，没有务实态度，好高骛远，崇尚空谈，没有实事求是的精神，在学习过程中，极有可能哗众取宠，囫囵吞枣，一知半解，似是而非，一旦到实践中运用起来，便解决不了任何实际问题。

因此受教育者应该求实，而不是“远实”。求学要求实

求通，不能脱离实际不懂装懂，要有知之为知之、不知为不知的求实态度。不能把教育当成图取虚名的手段和猎取功名的工具。

上九爻辞谈的是当时教育的一个极其重要的问题——即体育、军事训练和国防教育。

贵族子弟的教育。目的是把他们训练培养成为能够维护家邑和邦国统治的接班人，其军事教育理应成为当时教育的极其重要的内容之一。孔子的平民教育内容，当时就包括礼乐书数射御等科目，其中射就是射箭，御就是学会驾驭战车。射御就是军事训练的重要科目。

在《周易》六十四卦中，许多卦及卦爻都涉及“寇”字。可见《周易》之上古时代，当时的抢夺活动、侵略战争极其频繁，在这种弱肉强食的社会，武力与强权就是公理。贵族们要想维持统治，就不得不加强军事训练，增强军事力量。

有人把上九爻辞“击蒙”说成是体罚儿童，从字面上看，似乎是儿童学习不认真必须给予体罚，其实不然。“击蒙”应该理解成蒙童之间及蒙童与教师之间的互相格斗，这才合乎原意，并且与下文“不利为寇，利御寇”贯穿一气。“不利为寇”，就是说不宜去抢夺侵略别人，“利御寇”就是说有利于抵抗侵略，保家卫国。如果把“击蒙”看成是体罚儿童，那么上下文文意截断了，显然不符原意与当时的实际情况。

上九爻辞的军事教育思想，一个光辉贡献就是主张正义战争，旗帜鲜明地反对非正义战争、反对侵略战争。“不利为寇”，即不利于侵略别人。“利御寇”，即有利于抵抗侵略。可见“周易”的战争态度是鲜明而正确的，它主张以战止

战，以战争来保家卫国。

四、《蒙》卦教育思想的现代启示

“周易”的教育思想是相当全面的，主要教育观点体现在《蒙》卦里。这些思想对于我们今天的教育活动，仍然有很大的借鉴意义。

1) 以人为本的教育方针

“周易”教人如何做“君子”，通过“果行育德”来成为“君子”，强调通过学习、通过教育并且主要是通过实践成为君子。在现代教育中，我们也应该如此。应该注重知识的传播，但同时更应该强调实践教育，强调人品教育，做一个“君子”，即做一个高尚的人、一个有益于社会有益于人民的人。如果一个受教育者是反社会的，那么便是教育的失败。

2) 强调女子教育、家庭教育的重要意义

女子教育历来为人们所忽视，所谓“女子无才便是德”，一个民族的素质要提高，缺乏女子教育，是不完整的。但时至今日，农村地区的家庭仍有许多人忽视女孩的教育，剥夺他们受教育的权利，这是应该引起我们重视的。

家庭教育在整个教育活动中，也是极其重要的环节，没有良好的家教，便没有健康成长的好孩子。

3) 国防教育与军事教育

自《周易》时代以后，儒家教育的主流似乎很少言及兵事，唐宋进士科的文人，似乎也很少学习军事，书生的形象总是文弱不胜风吹雨打的样子，很少有闻鸡起舞的英武之气。这是教育的一大失误

教育既要习文更要习武，民族才能够强盛。在今天的和平时代，承平日久，容易让人产生“天下太平”的思想，容易产生贪图安逸的享乐思想，缺乏军事教育和国防教育，极易丧失一个民族的斗志，是极其危险的。

我们今天主张要在学生当中进行适度的普及国防教育，是有极其重大的现实意义的。

4) 强调适时教育、正面教育、诱导教育、全面发展的教育

适时教育、正面教育、诱导教育、全面发展的教育，从古至今，都是重要的教育原则。至今仍没有过时，我们仍然要大力提倡并为之实践。

《蒙》卦的教育思想相当系统相当全面，同时又是动态变化的。整个《周易》的教育思想及其哲学思想都以实践为最高范畴和标准。“蒙”卦所强调的即是“时中”的思想，并不是胶柱鼓瑟，并不是抱着固定的成见以强行规范于现实生活现实社会，这一点不容忽视。

第八节 《周易》爻辞二则蠱测

一、关于《剥》卦上九爻辞“硕果不食，君子得舆，小人剥庐”的释义

传统的易学著作，将“舆”看成是马车，“庐”看成是

房舍。

李鼎祚《周易集解》引虞翻注曰：“艮为硕果，谓三已复位，有颐象，颐中无物，故不食也。夫乾为君子为德，坤为车为民，乾在坤，故以德为车。小人谓坤，艮为庐，上变灭艮，坤阴迷乱，故‘小人剥庐’也。”

尚秉和《周易尚氏学》释曰：“艮为果蔬，硕，大也。孤阳在上，故曰硕果。震为食，震覆故不食。卦一阳未消，贲余在上，是其义也。艮为君子，坤为大舆为载，艮在坤上，乘舆之象也。故曰得舆。坤为小人，艮为庐，侯卦阴终消阳，故曰剥庐。君子得舆，由上视下取象，小人剥庐，由下视上取象。”

高亨《周易大传今注》释曰：“硕，大也。果，指谷米、丝麻、牲畜等物。君子，奴隶主。小人，奴隶。舆，车也。剥，扒毁也。庐，房舍。”

其余今人的《周易》注释、注解、翻译等书，绝大多数无不将舆视作车子，将庐视作房舍。

郭沫若的《十批判书》中《改版书后》一文提出《剥》卦上九爻的解释问题，认为“虞”，指“虞菰”（今指萝卜）。郭沫若对《剥》卦上九爻的解释与传统看法不同。现引文如下：

“承江绍原先生的指示，解‘虞’为植物不始于我，王闿运的《周易说》于剥之上九‘硕果不食，君子得舆，小人剥庐’是解‘庐’为菰，而且引证了《信南山》。”

“虞菰通用字 艮为果菰。《诗》‘中田有虞’，‘是剥是菰’，言天子藉田树果虞，剥取以薦，是小人之职。果在木，象阳，虞在田，象阴也。‘得舆’言当恤下，不可自高。”

“王解，江先生以为不仅比我占先，而且比我正确。这是应该感谢的。不过，我觉得解‘廬’为‘廬菰’，恐怕还是要妥当一些。《诗》上既说‘中田有廬，疆锡有瓜’，是以两种东西对言，而旅乃瓜属，似嫌重复。又《周易》‘君子得輿’的‘輿’字，王乃依字面讲，亦有未照。案当解为藇，即猪藇、薯蓣、山药。结在树上的果子虽大而不能食（大约还没有熟），老爷只好吃山药，侍候老爷的只好啃芡芩。山药与芡芩同是块根，但亦有贵贱。山药与芡芩同在地地下埋藏，而硕果是在空中悬挂，相为对待，大约也就是阴阳相对吧。阳气未盛，暂仰息于阴元，不得其时，不可亢进，剥之上九的爻辞大约也就是这样的意思吧。”

郭沫若对于“輿”与“廬”的解释，认为“輿”是“藇”，即猪藇、薯蓣、山药，认为“廬”即“廬菰”（今之萝卜）的说法是可信的，可以接受的。但对“硕果不食”，郭沫若认为是大概未熟。这种猜测，虽有合常理的一面，但于卦理卦义未符。

我认为，“硕果不食”，表明了西周时代我们祖先对农业生产中植物选种的一种自觉认识。“硕果”，是指饱满而又大于一般果实的优良果实，《诗》中有“硕人”，“硕人”即指丰满的美丽女子。“硕果不食”，是说很饱满的优良果实不宜吃掉，应该适宜留下来，留作明年的良种，作种子后，以后的果子就好了，树上结的都是优良果实了。这样的理解合乎卦理。上九独阳，仅仅剩下不多的好果子了，如果连种子也吃掉，独阳剥掉，那么对农业生产大为不利。《剥》卦上九爻辞的小象传说：“君子得輿，民所载也。小人剥廬，终不可用也。”“君子得輿”，即君子得到了山药之类的食品，老

百姓非常拥戴他；“小人剥庐”，即小人得到了萝卜之类的食物，小人最终不可大用。由“硕果不食”可以看出，君子是那种有远见的能够挑选优良品种留作来年种子的人，而小人则不是，他们没有能力或者没有资格挑选优良品种作种子之用，甚至他们还想将种子也当食品吃掉，想寅吃卯粮，而不像君子那样有远见。因此，象辞说，君子选留良种，不肯吃掉它，而吃山药，得到了老百姓的拥护，而小人则想吃掉种子，因受到君子阻止，而不得不吃萝卜，这类小人是不能够重用，由他们来负责选种工作的。

硕果作为良种后，种入地下，剥卦变为复卦，一阳在下，就能生长、繁殖，以后就会吃到许多好果子。

《泰》卦和《益》卦，都是与农业生产有关系的卦，《泰》卦三阳居下，三阳入于地中，即是将许多良种都种入地中，那么种子发芽生长后，再开花结果，秋天就会大有收获，所谓“春种一粒粟，秋收万颗子”，亦即《泰》卦彖辞所说的“小往而大来”之意。《益》卦也是这样，风雷益，上乾一阳入地下，上卦变为《巽》，下坤变为《震》，震为种子在土壤中萌芽生长之意，当然庄稼长大之后开花结果，秋天也会大有收获，故名为“益”，即增多增益。《系辞传》中说神农氏由《益》卦而发明农具、播种五谷，带来了农业文明，说明了《益》卦与农业生产的密切关系，可以作为旁证。《系辞传·下》云：“包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。”

《周易》时代，农业当属最基础的产业，同时也是至关重要的产业。《周易》爻辞的作者援引农业生产经验来系辞，说明阴阳运动变化的哲理，与《周易》的“远取诸物”、“近

取诸身”的原则是一致的，符合当时的实际生产情况。

帛书《易·要》中有一段文字亦可作为旁证：

“孔子繇《易》至于损益一卦，未尝不废书而叹，戒门弟子曰：‘二三子，夫损益之道，不可不察也，吉凶之门也。

《益》之为卦也，春以授夏之时也，万勿（物）之所出也，长日之所至也，产之室也，故曰《益》。《损》者，秋以授冬之时也，万勿之所老衰也，长（夕）之所至也，故曰《损》，产道穷焉，而产道口焉。益之始也吉，其冬也凶。损之始凶，其冬也吉。损益之道，足以观天地之变而君者之事已，是以察于损益之变者，不可动以忧，故明君不时不宿，不日不月，不卜不筮，而知吉凶。”

二、关于《贲》卦初九爻辞“贲其趾，舍车而徒”的义理

每当读《贲》卦初九爻辞时，“贲其趾，舍车而徒”，疑问重重。初九为何要修饰脚趾头呢？王夫之《周易内传》云：“初九以刚居下，介然独立，二来饰己，而已无所施饰于人，则修其践履，淡泊明志，虽锡以车，不受，而安于徒步。礼：大夫不徒行。”王夫之认为，“贲其趾”，即“修其践履”，如果践履指本义，即指走路的鞋子；如果指引申义，即指行迹、行动、言行、实践。

由足趾到践履、鞋子，仍然不明白。

《礼记·王制》云：“中国戎夷，五方之民皆有性也，不可推移。东方曰夷，被发文身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发衣皮，有不粒食

者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。中国、夷、蛮、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、备器。”

这段话描述了东方夷、南方蛮、西方戎、北方狄等中国周边少数民族原始落后的风俗习惯。南方的蛮族是雕题交趾、不火食，在额头上雕饰文身，涂绘花纹和兽纹，生不蹠履，即不穿鞋子，足趾侈张，立则两趾相交也。交趾，即指徒足，不穿鞋，打着赤脚，站立时足拇指相交叉。不火食，指生食，不知道使用火来烹煮食物。可见当时南方蛮族的野蛮原始，与中原文明相比，实在太不开发了，还处在蛮荒状态。

初九爻位是潜伏不开发之爻，乾卦初九爻辞曰：“潜龙勿用”，指龙冬眠宜潜伏着休养生息，养精蓄锐，而不宜轻举妄动，以免招来灾祸和危险。《周易·系辞传》说：“乾坤，其《易》之蕴邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。”也就是说，乾坤二卦是《周易》六十四卦中的关键之卦，卦与爻都有示范和指示作用。《贲》卦本身为装饰之卦，为文明进化之卦，由质朴粗野走向文明开发之卦。《贲》之初九，在六爻当中，应该是最不开发的一爻，它如果要代表民族，即当代表那不开发的不文明的少数民族，即那些夷蛮戎狄了，南方蛮族不知火食、雕题交趾，可以选作不开发民族的一个案例一个代表，况且，贲卦下卦为离，离为南方之卦，初九为南方之远鄙落后地区，初爻为最下，为足，正好与“交趾”暗合。文明的第一步，就是从脚上做起，改变“交趾”的打赤脚的野蛮习俗，穿上鞋子，即“蹠履”，“践履”，这是摆脱野蛮习俗走向文明之路的第一步，“贲其趾”，即学会修饰脚趾，知道穿上鞋子，学会穿鞋走路，刚刚学会的足

趾穿鞋文明，即“赍其趾”文明，是文明的最低级阶段，是初步的，他们还不知道制作马车，再说，南方的崇山峻岭，马车也并不适合，因此，南方的蛮族人只是穿着鞋子徒步而行。象传说：“舍车而徒，义弗乘也”，解释了舍车不用，穿着鞋走路，是因为“义弗乘”，不适宜坐车。“义”即“宜，也。

《赍》卦初九这一爻，用南方蛮族人改变“雕题交趾”的历史习俗说明蛮夷戎狄等中国周边少数民族不断受到中原文明的影响并被中原文明所同化这一历史事实。

第九节 《归妹》卦媵婚制考论

媵婚是中国商代至西周春秋时期诸侯贵族之间盛行的一种婚姻现象。对于西周春秋时的媵婚，《春秋》及《左传》、《诗经》等多有反映，如《韩奕》章曰：“朝侯娶妻，汾王之甥，蹇父之子。韩侯迎止，于蹇之里。百两彭彭，八鸾锵锵，不显其光。诸娣从之，祁祁如云。韩侯顾之，烂其盈门。”《传》云：“祁祁，徐靚也。如云，言众多也。诸侯一娶九女，二国媵之，诸娣，众妾也。”《笺》云：“媵者必姪娣从之，独言娣者，举其贵者。”

现存的文献材料，反映商代媵婚制的要算《周易》一书，《周易》中《泰》卦六五爻辞曰：“帝乙归妹，以祉元吉，”《归妹》卦六五爻辞亦曰：“帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂良，月几望，吉。”而《归妹》卦是专谈媵婚制

的卦，当然所反映的是殷商时代的婚制婚俗情况。《乾凿度》云：“孔子曰：‘《泰》者正月之卦也。’阳气始通，阴道执顺，故因此以见汤之嫁妹，顺天地之道，立教戒之义也。至于《归妹》，八月卦也（内卦八月，外卦九月），阳气归下，阴气方盛，故复以见汤之嫁妹，以天子贵妹，而能自卑顺从，变节而欲承阳者，以执汤之戒。是以因时变一用，见帝乙之道，所以彰汤之美，明阴阳之义也。”《乾凿度》的作者认为，“帝乙”即成汤。

《归妹》卦辞云：“归妹，征凶，无攸利”，虞《注》云：“归，嫁也。兑为妹，《泰》三之四，《坎》月离日，俱归妹象，阴阳之义配日月，则天地交而万物通，故以嫁娶也。征凶谓四也。震为征。三之四，不当位，故征凶也。无攸利者，三也。四之三，先正无应，故无攸利也。”

《仪礼·士昏礼·郑目录》云：“士娶妻之礼必以昏者，阳往而阴来，日入三商为昏。”李道平《疏》曰：“阳往阴来，有昏嫁之象。坎为月，离为日，有夫妇之义，震见嫁妹，坎夫离妇，故云俱归妹象也。”

“初九，归妹以娣，跛而履，征吉。”虞翻曰：“震为兄，故嫁妹，谓三也。初在三下，动而应四，故称娣。履，礼也。”

此爻阐述的是帝乙嫁妹时，当然包括殷商时代的贵族诸侯嫁妹也一样，以姪娣相从。初九爻说的就是嫁妹时，以娣随嫁过去。妹为正妻，即嫡妻；娣，即小妹妹，为媵；当然也有姪，即姪女，也是为媵随嫁。《周易学说》引胡瑗曰：“跛者，足之偏。姪娣非正配，而能尽其道以事君子，犹足虽偏，能履地而行。”又引刘沅曰：“《士昏礼郑注》，古者女

嫁必姪娣从，于是人概称妾媵。然娣从姊，姪从姑，乃同姓之疏远者，以之给事左右，情亲谊切，不专恃妇寺之流，可无弊窦。而媵外有妾，妾外有御，非遂以娣为妾，尤非以姪为娣也。娣亦女弟从嫁以适人者。”

姪娣相从等媵婚制的目的，是为了巩固双方家庭的婚姻关系，万一嫡妻没有生育，嫡妻之妹之姪的儿子同样可以作为嫡子继承家业，承嗣宗祖。《周易学说》引姚配中曰：“夫妇之道不可以不久，无子出，嫉妒出，则夫妇之道不恒。

《白虎通》云：‘备姪娣者，为其必不相嫉妒也。一人有子，三人共之，若己生之，是为娣者，所以绝嫉妒、广嗣续，以恒夫妇之道，故曰以恒也。嫡无子，姪娣有子亦不出，所以必有姪娣之义。’”

媵婚制的婚礼，应该是姪娣相从时，一次随主君即嫡妻举行。《周易学说》引李士珍曰：“妾媵不待新迎备礼，因嫡之归而从之归。初位卑贱，说以奉嫡，有吉道焉。足以两而行，夫妇以两而成，跛者一偏而一正，娣之象。又君之妻曰中宫，士人之妻曰主中馈，初不中，故为娣。”也就是说，作为媵的娣、姪等没有单独的亲迎之礼，没有单独的婚礼。婚礼是为嫡妻正室而举行的，正如《韩奕》所云：婚礼场面为韩侯娶妻而设，“百两彭彭，八鸾锵锵”，而“诸娣从之，祁祁如云”，诸娣只是陪嫁的。

“九二，眇能视，利幽人之贞”，虞翻认为：“视，应五也，震上兑下，离目不正，故眇而视。幽人谓二，初动二在坎中，故称幽人。变得正，震喜兑悦，故利幽人之贞。”《周易学说》引乔莱曰：“初，阳也，贱而才者。二，又中也，才而贤者。其柏舟黄鹄之流与？履所以行，视所以明也。能

行，故相其夫而吉；能明，故烛于礼而贞。”

九二之“幽人”，为坚守柔道妇道之侧室，亦为嫡妻之姪娣，为有阳刚之德之贤女，幽静贞正，谨守妇道，能独守空房而不改节操。

“六三，归妹以须，反归以娣。”对于此爻之解释，颇有分歧。《周易本义》认为：“六三阴柔不中正，又为说之主，女之不正者。”《周易学说》又引惠士奇曰：“反归，出也。《穀梁传》云：‘妇人谓嫁曰归，反曰来归。’范注云：‘反，谓为夫家所遣。’”，马其昶则认为，“以须未当，故以娣摄”，认为娣姊为须女，不称职，被夫家所出，于是便以其娣继其位。

笔者认为，须，即年长之女，成年之女。《周易学说》引孔广森曰：“须者长妇之称。天文星占，织女为须女，须女为既嫁之女。《说文》‘娣，女字也。’贾侍中说，楚人谓姊为娣。”

“归妹以须”，应该是说将已成年已成人的须女嫁出去，此须女当然不是女君，即不是嫡妻。但须女从年纪上说比娣年长。

“反归”，即反马以归。而不是指嫡妻被出或被废或被逐。虞翻注云：“娣谓初也，震谓反，反马归也。”李道平《疏》曰：“《春秋》宣公五年‘冬，齐高固及子叔姬来’，《左传》‘冬，来，反马也’。震为马，四反，不可仍象震兄，故象反马，而曰反马归也。”

婚礼举行完毕后三个月，还有一个礼仪礼节，即男方家应及时将女方送嫁妆来的马队返回给女方家，此即所谓反马以归也。李道平《疏》引《春秋》诗文之前有一段，为“秋

九月，齐高固来迎子叔姬”，秋至冬三个月，《左传》记以冬来反马，冬天十二月，秋至冬，为三个月，也就是说自秋天高固来迎娶子叔姬后，经过三个月，齐高固与子叔姬来到鲁国子叔姬的娘家来归返马匹。

孔氏颖达曰：“天子诸侯嫁女，留其乘车。高固反马，则大夫亦当留其车。留车，妻之道也。反马，婿之义也。妇至，质明见于舅姑。若舅姑没，则妇人三月乃祭。因以三月为反马之节。舅姑存者，亦当以三月反马也。法当遣使，不合亲行，故《经》、《传》具见其事以示讥。”

在孔氏看来，反马应该是派遣使者执行就行，而不应该是夫妇自来归返马匹，这是不合礼制规定的。

“反归以娣”是说，婚礼后三个月，返还马匹时，作为陪嫁的媵女即嫡妻之娣，因年龄太小，又返回到娘家，以待年长后再送回夫家。估计姪娣年龄幼小者，还未到成年，在参加完婚礼仪式之后又随反马之时返回娘家。

《春秋》隐公二年秋“九月，纪履緌来迎女。冬十月，伯姬归于纪”。《左传》曰：“九月，纪裂繻来逆女，卿为君逆也。”《公羊传》曰：“女在其国称女，在涂称妇，入国称夫人。”程子曰：“先儒皆谓诸侯当亲迎，亲迎者，迎于其所馆，有亲御授绥之礼，岂有委宗庙社稷而远适他国以逆妇者乎？非谓诸侯，卿大夫而下，莫不然也。《诗》称文王亲迎于渭，未尝出疆也。”

隐公七年，“春，王三月，叔姬归于纪”。叔姬是伯姬的妹妹，叔姬在伯姬出嫁时，年龄尚小，有可能作为媵女陪嫁过去后又随反马之时返回父母之国，史书无记载，只能揣测而已。到了她姐姐出嫁后五年，叔姬亦已成年，因此才嫁

过去。

何氏休曰：“叔姬者，伯姬之媵也。至是乃归者，待年父母国也。妇人八岁备数，十五从嫡，二十承事君子。媵贱书者，后为嫡，终有贤行。纪使为齐所灭，纪季以 鬻 入于齐，叔姬归之，能处隐约，全竟妇道，故重录之。”

由何氏之语可知，伯姬出嫁时，叔姬十五岁，可以从嫡，即可以作为媵陪嫁过去。但因未到二十岁，因此待年父母之国，到了二十岁后嫁过去，所谓“二十承事君子”。

媵的地位很卑贱，为何《春秋》要记上一笔呢？因为叔姬后来成为了嫡妻，并有贤德之举。庆幸有了这条记载，我们才可以考知媵婚的一些礼制情况。

由《春秋》的此条记载，我们就能很好地理解《归妹》卦九四的爻辞了。

“九四，归妹愆期，迟归有时。”所谓“愆期”，应指等待长大成人的日期。“迟归”，即指晚嫁，相对于嫡妻而言，姪娣要成年后才嫁过去。归妹愆期，指嫁嫡妹时，陪嫁的媵娣媵姪虽年纪已十五以上，但未到二十岁，因此还要返回娘家居住生活，以待成年。迟归有时，指到了二十岁后，成年了，就会随嫡女陪嫁出去。《周易学说》引陆绩曰：“迟，待也”，那么迟归即待归之义。又引石介曰：“愆期，待年也，待时之义。得礼而行，是所宣也。”又引姚配中日：“坎离皆不正，故愆期。《穀梁集解》，许叔重云姪娣年十五以上，能共事君子，可以往，二十而御。引此经以证，是以愆期为待年。”

九三爻是说，反归以娣，未成年的娣随反马时回到娘家，九四爻说归妹愆期，即是说回到娘家后又要待到成年。

迟归有时，待到成年后再陪嫁过去，正式服侍君子和嫡姐。

娣姪作为媵陪嫁，如果嫡夫人为二十岁的话，那么娣姪年岁一般会比较小，诸侯一娶九女，那么其余八位大都可能不满二十岁，都有可能要待年后嫁，但婚礼应该是一次性的，因此诸娣姪作为陪嫁的媵参加婚礼是合乎情理的，她们也应该是婚礼的参与者，《韩奕》诗中所云：“诸娣从之”，明明是说参加了婚礼，去了男子家。由《归妹》卦六三爻辞看，不足年岁，十五以上不到二十岁的要回到娘家待年，成年后再嫁出去。娣姪再嫁过去后，可能只需简单的仪礼就行，不能称婚礼了，因为婚礼中的六礼，即纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎，都是针对嫡妻而言，至今存世文献表明，没有一个礼是针对陪嫁的媵女娣姪的。由《春秋》、《左传》可知，媵的地位很卑贱。

《仪礼·士昏礼》中的媵，在婚礼中是为主人与主妇服侍的，如奴仆一般，如“媵布席于奥”，“媵御沃盥交，”“主人说（指脱）服于房，媵受；妇说服于室，御受。姆授中，御衽于奥，媵衽良席在东，皆有枕，北止。”“媵馂主人之余，御馂妇余”，“媵侍于户外，呼则闻”。“妇彻于房中，媵御馂；姑酹之，虽无娣，媵先”。

当然，士昏礼与诸侯贵族的婚礼可能不同，但娣与姪作为媵的地位也还是卑贱的，《春秋》与《左传》有证。

“六五，帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂良。月几望，吉。”

六五爻说的是，帝乙商汤嫁妹妹时，作为正室夫人嫡妻的妹妹的衣饰，不如作为媵妾侧室的妹妹的衣饰漂亮。月亮快要圆了，嫁妹妹很吉祥。

君指女君，即指具有嫡妻正室夫人身份的妹妹，是女主人。六五爻为尊位，柔中处尊，为女中之贵而贤者。袂，本指衣袖，借指衣服服饰。

结合《坤》卦六五爻“黄裳，元吉”而言，殷商时代的婚姻之礼，可能有服饰的礼制规定，《坤》卦六五之君应该指女君，为王后，穿的是黄色的裙裳。由此推知，嫡夫人等正室，应该有礼制规定的一定颜色的服饰，而媵妾等娣姪也应该有符合她们身份的服饰衣服才是。《归妹》卦六五爻提到“袂”，很可能“袂”就是正室与媵妾的重要区别之一，有趣味的是娣之袂要比君之袂漂亮，可能君之袂倾向于庄重端正，娣之袂则倾向于华丽漂亮了。这应该是当时的一种婚姻礼俗。这也说明，中国在很早的时候，服饰就表示着代表着人的某种身份了。

“上六，女承筐，无实；士刲羊，无血。无攸利。”

上六爻说的是成婚后，夫妇共同祭祀之事。女承筐，无实，指女子手捧献祭的竹筐，筐内没有盛祭品；士刲羊，无血，指男子宰杀羊，没有血。郑康成注云：“宗庙之礼，主女奉筐米。士昏礼，妇人三月而后祭行。”《周易学说》引陆希声曰：“承筐无实，则助奠之礼不成。刲羊无血，则祭庙之诚不至。以柔乘刚，下无其应，士女子之行病于斯矣。归妹，人之终始，故于卦之终，而著道之敝焉。”又引《程传》云：“上六无应，女归之无终者。妇不能奉祭祀，乃夫不能承祭祀也。”祭祀不成，上不能奉宗庙，当然无利益可言。

《来氏易注》云：“凡夫妇祭祀，承筐而授菽者，女之事也，刲羊而实鼎俎者，男之事也。今上与三，皆阴爻，不成夫妇，则不能供祭祀矣。无攸利者，人伦以废，后嗣以绝，有

何攸利？”

上六爻之女，夫妇不能供祭祀，乃不能成夫妇，有无终之弊。李道平《疏》曰：“女之适人，实筐以贄于舅姑，士之妻女，刲羊以告于宗庙，筐无实，羊无血，约婚不终者也。曰女曰士，未成夫妇之辞。先女后士，咎在女矣。”

关于殷商与西周春秋的婚期问题。《虞氏易礼》云：“诗礼疏说婚期，孙卿、韩婴、毛公之义，自季秋至于孟春，若男三十，妇二十，为期尽，虽仲春犹可行。马融、郑康成之义，据周官媒氏，仲春为婚约之正，三月至五月，犹得行之。夏晚则不可。当明年仲春，不待礼会而行。所以蕃育人民，是谓奔者不禁。以《易》义言之，《归妹》九月之卦，《泰》正月之卦，其辞皆云帝乙归妹，则季秋至于孟春，殷礼婚期审矣。《归妹》之名，庖羲所作，则殷因于古，夏小正二月，绥多士女，则周因于夏，实改殷制。故于《归妹》系言，征凶，无攸利。明其不应天时也。”

由《易》泰卦与归妹二卦可以推测，殷商婚期是季秋至于第二年孟春这段时间之内。而西周春秋婚期则以仲春为婚月之正，三月至五月犹可行婚礼，当然自季秋至第二年孟春亦可。夏晚则不可。

媵婚制的实行，自殷商成汤帝乙时期至于西周春秋时期，有 1000 余年漫长的历史，有可能媵婚制的基本礼制由帝乙所奠定，媵婚制是由上古群婚制发展而来，具有群婚制、对偶婚制及族外婚制多种特点，已经开始有意识地排除族内血缘婚，同时也是父系嫡权制逐渐确立的产物。到了春秋时代，媵婚制的发展更为完善，《公羊传·隐公元年》何休注曰：“礼，嫡夫人无子立右媵，右媵无子立左媵，左媵

无子立嫡姪娣，嫡姪娣无子立右媵姪娣，右媵姪娣无子立左媵姪娣。质家亲亲，先立娣；文家尊尊，先立姪。”对于媵、姪、娣等子立为太子的次序，有了严格规定，有利于嫡长子继承制度在嫡夫人无子的情况下仍能保证进行下去，以巩固贵族的世袭统治。

按照媵婚制的规定，嫡夫人如果去世，贵族不得另娶夫人，必须要以媵娣或媵姪为继室。《左传·襄公二十三年》载：“初，咸宣叔娶于铸，生贾及为而死。继室以其姪，穆姜之姨子也，生纇，长于公宫，姜氏爱之，故立子。”

媵婚制在血缘伦理上，重男系而不重女系。如藏室叔与嫡妻的儿子，及他与嫡妻之姪女而生的儿子纇，当然都是藏宣叔的儿子，但对于女方而言，嫡妻之子与纇，一个是姑妈的儿子，一个是侄女的儿子，辈分差了一辈。春秋以后，媵婚制逐步退出了历史舞台。

第十节 《周易》之婚俗婚礼考论

《周易》与礼俗礼制关系密切。早在春秋时代，人们便把《周易》当作礼书来看待了，《左传·昭公二年》记载，“韩宣子观书于鲁，见易象曰：‘周礼尽在鲁矣’”。《礼运》篇记载孔子的话说：“吾欲观夏道，是故之宋，而不足征也。吾得坤乾焉。”刘师培认为“孔子方欲观殷道，即《中庸》所谓吾学殷礼。是孔子之于殷礼征之殷易之书”，“坤乾为殷代之易”。后来亦有不少人用《礼》解《易》，如汉代的孟

喜、郑玄，尤其是郑玄，在用礼解易方面做出了突出贡献。三国时的虞翻，亦用礼解易。至清代，则有张惠言等人，晚清民国时则有刘师培、易顺豫，现代则有马其昶、金景芳等人。刘师培将《周易》看成是《周礼》之一。当然，《周易》经文里，确实五礼具备，言吉礼的，如《益》之“王用亨于帝，吉”，《萃》之“孚乃利用沝”等等；言凶礼的，如《益》之“用凶事”，《小过》之“过其祖，遇其妣”等等；言军礼的，如《屯》之“利建侯行师”，《师》之“师出以律”等等；言宾礼的，如《姤》之“包有鱼”，《萃》之“王假有庙，利见大人”等等；言嘉礼的，如婚礼之《归妹》、《渐》、《咸》、《泰》等等。兹就《周易》之婚俗婚礼现象作一番详细考察，以就正于方家。

一、《周易》经文与婚姻及家庭有关的卦爻辞

《周易》共有 15 卦计 22 条爻辞谈到婚礼婚俗现象，另有《家人》等卦谈家庭伦理关系，其中亦包括夫妻关系在内。现列举如下：

（一）与婚姻有关的卦爻辞

《屯》六二：屯如遭如，乘马班如，匪寇，婚媾。女子贞，不字，十年乃字。

《屯》六四：乘马班如，求婚媾，往吉，无不利。

《蒙》九二：包蒙吉，纳妇吉，子克家。

《蒙》六三：勿用取女，见金夫，不有躬，无攸利。

《小畜》九三：舆说辐，夫妻反目。

《泰》六五：帝乙归妹，以祉元吉。

《随》六二：系小子，失丈夫。

《随》六三：系丈夫，失小子。随有求，得，利居贞。

《贲》六四：贲如皤如，白马翰如，匪寇，婚媾。

《大过》九二：枯杨生梯，老夫得其女妻，无不利。

《大过》九五：枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。

《咸》：亨，利贞，取女吉。

《恒》六五：恒其德，妇人吉，夫子凶。

《睽》上九：睽孤，见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧，匪寇，婚媾，往遇雨，早吉。

《姤》女壮 勿用取女。

《鼎》初六：鼎颠趾，利出否，得妾以其子，无咎。

《震》上天：震索索，视矍矍，征凶。震不于其躬，于其邻 无咎 婚媾有言。

《渐》：女归吉，利贞。

《渐》九三：鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育，凶，利御寇。

《渐》九五：鸿渐于陵，妇三岁不孕，终莫之胜，吉。

《归妹》初九：归妹以娣，跛而履，征吉。

《归妹》六三：归妹以娣，反归以娣。

《归妹》九四：归妹愆期，迟归有时。

《归妹》六五：帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良，月几望，吉。

《归妹》上六：女承筐，无实；士刲羊，无血，无饮利。

（二）与家庭有关的卦爻辞

《小畜》上九：既雨既处，尚德载。女贞厉，月几望，君子征凶。

《家人》 利女贞。

《家人》初九：闲有家，悔亡。

《家人》六二：无攸遂，在中馈，贞吉。

《家人》九三：家人嗃嗃，悔贞厉。妇子嘻嘻， 终吝。

《家人》六四：富家，大吉。

《家人》九五：王假有家，勿恤，吉。

《家人》上九：有孚威如，终吉。

《困》六三：困于石，据于蒺藜，入于其宫， 不见其妻，凶。

二、《周易》之婚俗现象考论

《周易》经文之创作，大约成于西周初年。这已为目前之学术界所公认，那么，经文所反映之社会生活、婚媾风俗、礼俗现象，亦当为西周以及西周以前之情况。《周易》所反映的婚俗现象比较复杂，时间跨度相当大。既有周初人婚俗现象，又有殷商的婚俗现象。如“帝乙归妹”就是商代之事。

《周易》时代，父权制度早已确立，婚媾制度以男娶女为正，并以少男娶少女为正，《咸》卦即为少男娶少女之卦，卦辞为“亨，利贞，取女吉”，但当时人婚媾状况比较复杂，从年龄关系来看，有相差甚为悬殊的。如《大过》卦九二爻里老头子娶上年轻的女子为妻，九五爻里有年老的妇女嫁了个年轻的读书人之类。从配偶数量来看，男子可以一妻多妾，如《鼎》卦有“得妾以其子”，作为诸侯之男子，可以一娶九女，有“媵婚”现象，《归妹》即反映“媵婚”制的

姪娣相从情况。这些情况符合当时的礼俗要求。

但《周易》时代之男女关系，非如后期中国社会之严，其父权社会也非如后期之占绝对统治地位，这也是必须予以说明的。何以见得呢？我们看《蒙》六三“勿用取女，见金夫，不有躬”，可以曲折反映出当时有相当一部分女子是“见金夫”而为其所动、以身相许，而蔑视当时的礼俗礼制规定的。同时当时女子也有很大的婚姻选择权，如《随》卦六二六三两爻所反映的，女子脚踏两只船，既与小子（即年轻小伙子）又与丈夫（成年成熟有一定社会地位之男子）保持着关系，六二爻中的女子选择了小子，抛弃了丈夫；六三爻中的女子则选择了丈夫抛弃了小子。这些卦爻反映了当时的女子有可能“娶”多位男子的情况，但因父权制已确立，女子也慢慢地只能“娶”（嫁）一位男子了。或者说当时还有母系制的残余存在，少部分的女子还是在“娶”男子，《大过》卦之九五爻，“老妇得其士夫”，年老的妇人应该是地位极其高贵的妇女，否则年轻的士大夫怎么会看上并嫁给年老的老太婆呢？又有可能“老妇”是位女君主之类的权倾一时权倾一方的人物。因为九五爻本为君主君王之爻位。又如《晋》六二爻，“晋如愁如，贞吉。受兹介福，于其王母”，“王母”当指一位女君主，或指权势很大的女酋长或部落首领。《山海经》记载的神话故事中，周穆王西游，在昆仑山遇上西王母，此西王母应该曲折地反映中国西方或西部等落后区域仍然停留于母系社会，有女子为君主为王或为部落首领的现象。《周易》时代早于周穆王时代，并且周民族本为西北民族，其周边区域有妇女君主或王母的现象是很有可能的。《姤》卦反映了一种特殊婚姻状况，一女娶多男，

反映了当时还有母系社会的习俗在部分地区残余存在这一社会现象。卦辞说“女壮，勿用取女”，表明当时主流价值观念已不认可这一现象，男子不要去娶这类女子，认为“女子”太厉害了，所谓“女壮”，即指“女子”占据主导地位，为君主或一族之首领或一家之主宰。

殷商西周之际，求婚迎亲时，有大批马队，就如征战一般，可能是出于保护新娘的目的，也可能是出于炫耀武力，向沿途的部落和女方部落表明自己部落的强盛，可能殷周之际，部落之强盛与战马之多少密切相关。《屯》卦六二爻云：“屯如，逴如，乘马班如，匪寇，婚媾”，大批的马队缓慢地行进，不是抢劫的敌寇，而是来求婚的人啊。“班如”，尚乘和《周易尚氏学》谓“马多”之状，并引吴汝纶《易说》云：“《汉书》‘车班班，往河间’，义同此。”可见“班如”即指大批马队。求婚的马队为什么“屯如、逴如”，徘徊不前呢？原来没有得到女方家应允，“女子贞不字，十年乃字”，女方家进行卜筮，说不吉利，因此没有立即许婚，并说要等待十年后才能许婚出嫁。字，即指女子许嫁，《礼记·曲礼上》云：“女子许嫁笄而字。”古人凡事都要卜筮，因此，女方许婚出嫁之前毫无疑问要进行卜筮，想来男方对此卜筮之结果也会相信并予以遵守。《屯》卦六四爻时，带马队去求婚，即大吉大利了，爻辞云：“乘马班如，求婚媾，往吉，无不利。”

一般来说，殷周之际求婚迎亲的马队之马匹和装饰物以白色为尚，《贲》卦六四爻云：“贲如皤如，白马翰如，匪寇婚媾，”黄寿祺、张善文之《周易译注》云：“文饰得那样淡美，全身是那样素白，坐下白马又是那样纯洁无杂，前

方并非强寇，而是聘求婚配的佳偶。”皤、翰，皆为白。《周易集解》释“皤”为“亦白，素之貌也”，《释文》释翰引郑玄曰：“白也。”可见当时求婚迎亲的马队是以白马为美，穿着打扮亦以白色为美，至今流传还有所谓“白马王子”为心目中的佳偶的说法。殷商人尚白的礼俗可见于《礼记·檀弓》的记载。其文云：“殷人尚白，大事敛用日中，戎事乘翰，牲用白”，殷商人打仗时亦喜欢乘坐白色的战马，祭祀时的牺牲亦喜用白色。打仗时乘坐白色战马这点，在《贲》卦六四爻辞中亦可得到印证，“匪寇”，即是说乘坐白色马匹穿着白色衣裳的人并不是敌寇，可见那时的敌寇与强盗们，打仗时都是喜欢穿白色衣服乘坐白色马匹的。

《周易》时代，还有一种十分奇特的婚俗现象，至今仍难以理解，如《睽》之上九云：“睽弧，见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧，匪寇，婚媾，往遇雨，则吉。”李道平《周易集解纂疏》认为“豕背有泥，故曰‘见豕负涂矣’，又曰‘鬼车于礼为魂车，《既夕》‘荐车’，郑彼注云：‘今之魂车，载而往，迎而归，如慕如疑’，乖违之家有是象也。”李氏主张“见豕负涂”指豕（猪）背有泥，猪的背部沾满泥土，肮脏不堪；郑氏认为“载鬼一车”指丧礼中的“荐车”，迎有“鬼魂”之车。关于此爻解释，确实相当困难，但无论如何，这一爻与婚姻迎亲相关，并且这些爻辞亦与战争相关联。《周易》中的《屯》卦与《贲》卦三条爻辞，都提到“匪寇，婚媾”，那么说明古代婚姻迎亲时出动的人马与战争抢掠时出动的人马相同，容易相混淆，因此爻辞才说到并不是来抢掠的强盗，而是来迎亲的队伍。有些学者主张可能是古代的抢夺婚仪式。

《睽》卦上九爻辞为何与《屯》卦和《贲》卦之相关爻辞大为不同呢？很可能“见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧”这些爻辞描述的是一种巫术活动，因《睽》卦为乖隔，为有疑，可能卜筮时婚姻不吉利，于是便需要举行一系列巫术活动来攘除灾祸，远远地看见一群猪身上涂满泥巴，并有一辆车，装载有许多恶鬼，那些恶鬼可能是画上去的形象或制作的图案，或可能是制作的面具或“傩神”，具有巫术性质，首先张开了箭去射那些恶鬼，后来又放下弓箭。通过这些巫术活动来攘除厉鬼的祸害。可能上古战争和婚姻，遇到麻烦和问题时都需要举行此类巫术活动来解决。不管如何，《睽》卦上九爻辞所描述的，确是一种非常奇特的婚俗现象。

三、《周易》卦爻辞所涉之婚礼考释

（一）士昏礼见于咸、渐等卦爻辞

1. 咸：亨，利贞，取女吉

荀子曰：“易之咸，见夫妇，夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。以高下下，以男下女，柔上而刚下，聘士之义，亲迎之道，重始也。”

由荀子的引文可以看到，《咸》卦有“夫妇之道”，“亲迎之道”，即婚礼之道。

王肃曰：“山泽以气通，男女以礼感，男而下女，初婚之所以为礼也。”

李道平在《周易集解纂疏》中说：“士昏礼，凡纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎诸礼，皆男下女之事。《郊

特性》云：‘男子亲迎，男先于女，刚柔之义也。’”

2. 渐：女归吉，利贞

孔颖达《周易正义》曰：“渐者，不速之名也。女以夫为家，故谓嫁曰归。备礼乃动，故利贞。”

马振彪等《周易学说》引马其昶曰：“古昏期，毛氏谓秋冬，郑谓仲春，束皙又谓四时通用，则毛郑二说可合也。然必以春时为正，《周礼·媒氏》以仲春会男女，《白虎通》云嫁娶必以春者，天地交通时也。《诗》士如归妻，迨冰未泮，渐曰女归吉，亦以艮巽东方维卦，于时为春也。”

《周易学说》又引刘沅曰：“女归纳采、问名、纳吉、纳征、请朝、亲迎六礼备而后成婚……故吉。”

初六，鸿渐于干，小子厉，有言无咎。

虞翻认为鸿指大雁，刘沅认为，“婚礼用雁，取不再偶，于女归义为切，故爻皆取鸿象”。《周易折中》云：“昏礼用雁，大夫执贄亦用雁，皆取有别有序之义。”

（二）诸侯贵族的媵婚制

《士昏礼》郑注云：“古者女嫁必姪娣从，于是人概称妾媵。然娣从姊，姪从姑，乃同姓之疏远者，以之给事左右，情谊亲切，不专恃妇寺之流，可无弊窦。而媵外有妾，妾外有御，非遂以娣为妾，尤非以姪为娣也。”

《归妹》卦所反映的媵婚制，即帝乙成汤时代的诸侯贵族婚制，帝乙之妹出嫁时，以娣相从。《周易》有两卦提到了帝乙嫁妹的史实，一是《泰》卦，二是《归妹》卦。《乾凿度》云：“孔子曰：‘《泰》者正月之卦也。’阳气始通，阴道执顺，故因此以见汤之嫁妹，顺天地之道，立教戒之义也。至于《归妹》，八月卦也。阳气归下，阴气方盛，故复

以见汤之嫁妹，以天子贵妹，而能自卑顺从，变节而欲承阳者，以执汤之戒。是以因时变一用，见帝乙之道，所以彰汤之美，明阴阳之义也。”

《归妹》卦之六五，“其君之袂”中的君为女君，即汤之嫡妹，亦即将要出嫁给诸侯的嫡夫人。“其娣之袂”中的娣，即汤的小妹妹，亦即嫡妹之妹。其初爻中的娣，二爻中的幽人，三爻中的须、娣，四爻中的妹，等等，都是陪嫁为媵的女弟，她们的地位低贱，从“跛能履”，“眇能视”可以见出，她们只是侧室偏房。

《归妹》卦中的六三爻：“反归以娣”，九四爻“归妹愆期，迟归有时”等爻辞，反映了一种婚姻现象，上古时代的媵婚，其娣年岁尚小，满十五尚不足二十岁，在随嫡夫人出嫁到夫家三个月后，于反马时节，娣会返回娘家生活，待到成年再送往夫婿家。

《春秋》与《左传》有记载可作为旁证。《春秋》隐公二年秋“九月，纪履緌来迎女。冬十月，伯姬归于纪”。隐公七年，即伯姬出嫁五年后，“春，王正月，叔姬归于纪”，伯姬的小妹妹叔姬也陪嫁给纪国。

有关《周易》的媵婚制详细情况，可参看本书《归妹卦媵婚制考论》一节。

可见这些媵婚习俗与礼制从商代一直延续到春秋。可能媵婚制的基本礼制由帝乙所倡导，所奠定。媵婚制由上古群婚制演变而来，具有群婚制、对偶婚制、族外婚制等多种特点，也是父系嫡长制逐渐确定的产物。

《周易》时代的男娶女为正等婚姻六礼则一直延续到晚清时代，对中国婚姻史和中国人的婚姻生活影响甚巨。

第四章 《周易》价值观研究

第一节 《周易》的人格类型与 伦理价值导向

《周易》是一部智慧之书，它的理论核心和基石是阐明道的变化及其规律。而所谓道，即阴阳变化规律，《系辞传》所谓“一阴一阳之谓道”。它的目的是让读者和研习者明白为人之道，把握自然规律修养，从而实现人格的升华，这就是 64 卦象辞所揭示的宗旨，即如何成就君子之道。与君子之道这一核心目的根本宗旨关联，《周易》提出了一系列的人格类型，指出君子的修养途径，并展示了其基本的伦理价值导向。

一、《周易》的人格类型分析

《周易》的人格类型基本上划分为两大类：一类是肯定型的人格类型，即君子一类，它包括圣人、贤人、先王、王、大人、后等类别与等级；一类是否定型的有待于教化的人格类型，即小人一类，对于小人，《周易》没有详细分析。

（一）君子的概念及其内涵

在《易》看来，君子是指那些能够明白阴阳之道、通晓三才之道的道德之人。《文言传》对君子的特征作了基本的描述，即“体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事”，具备了这四个方面的特征，即可称为君子。

“仁”，即仁爱、仁慈。“体仁”，即实行仁道。“足以长人”是指君子实行仁道，能够做到让“老者安之”，“朋友信之”，“少者怀之”，让所有人能够健康幸福地生活，走完他们的生命旅程。第一点是根本的一点，儒学的核心理念即为“仁”，能够行仁，即是君子。

“嘉会足以合礼”，指社会群体成员聚会组织时要遵守共同的礼仪规范及共同的社会秩序，做到人人彬彬有礼，举止得体，畅神逸气，和乐美好，共享太平。

“利物足以合义”，指聚敛财物应当符合道德，既符合个人利益又符合群体利益，既考虑了当前利益，又要兼顾长远利益。

“贞固足以干事”，指君子坚毅勇猛，百折不挠，做事情能善始善终。《周易》不但强调“仁、义”，强调思想理论的修养，更强调实践，在《周易》看来，思想理论的修养与实

践是统一融合的。一位君子，不仅是思想家、理论家，更应该是行动家，更应该要身体力行。不能践履，不能身体力行，再好的理想都是空想。勇于实践，会干事，也是衡量君子的一项重要标准。

因此，我们可以说，依据《周易》的观点，具备了四项条件，即具有仁爱思想和教育人培养人的能力，具有文明礼貌的态度和协调人际关系的能力，具有正义的观念和发展生产、积聚财物的能力，具有实践的观点和能够实现理想的办事能力，这样的人可以尊称为君子。

（二）君子的等级及其类别

“君子”在《周易》里是一种有道德有能力实现自己理想的人的总称。《周易》特别强调这种“德”，这种德和后世所谓的“德”有差异，这种德，主要是一种实践的过程中和实践的过程后所获得的一种收获和成果，一种智慧，一种其余人对他的信任，即一种自发产生的权威和威信，一种号召力和广泛的影响力，一种民心的价值取向，一种普通民众的伦理价值导向。

君子这种“德”，有大有小，有层次上的差异和程度上的区别。

1. 圣人

在《周易》看来，圣人，是最高级的有“德”君子，《系辞传》里多次提到“圣人”一词，如“易有圣人之道四焉”；“夫易，圣人之所以崇德而广业也”。“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”，“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻”，等等。

圣人做事能够“神而明之”“默而成之”“不言而信”，圣人做事你还没有料到就已大功告成了，圣人作为人用不着说话就具有非凡的影响力和号召力。一般群众会自发地自觉自愿地把圣人当成道德上的榜样，精神上的领袖。

2. 贤人

仅次于圣人的君子称其为贤人，如人们称孔子为圣人，称颜回为贤人。

贤人之德业应该是长久的功业，贤人效法乾坤易知简能的特性，让老百姓容易亲近，乐于听命，这是贤人德业的基础。贤人是亲近百姓的人，不像圣人那样高高在百姓之上，可望而不可即，贤人是老百姓乐于服从的人，因为贤人为老百姓着想，法令简便，易于老百姓执行，从而容易让老百姓建立功业，得到实际利益。

3. 后、先王、大人

后、先王、大人当然都属于君子，有些也属于圣人贤人范畴，后、先王、大人与君子、贤人不是同一种概念与属概念的关系，而是一种交叉关系。先王、后、大人是从得位得时的角度而言的。先王即已过世的君主，一般指创制宪统法律伦常的先代君主，亦往往指开创基业的君王。后，即指君主，既指当代当位君主，亦可指先代君主、大人，指当位当权之君主或股肱重臣，创建许多功业，通晓天地阴阳之道。

（三）“小人”的概念及其人格类型

“小人”是与正面人格类型“君子”相对应的一类人格类型。在《周易》中“小人”有时是中性的，如君与民相应，小人为民，“阳一君而二民，君子之卦也”，“阴二君而一民，小人之卦也”。

但“小人”在大多数情况下，是负面型的人格类型。与“君子”相对应，君子通晓阴阳之道，通晓三才之道，《系辞传》所谓“一阴一阳之谓道，继之者善也”，“成之者性也，仁者见之以为仁，知者见之以为知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣”，君子之道，亦即阴阳之道，懂得君子之道阴阳之道的人非常非常稀少，老百姓天天为道所左右，天天运用道，却不知其为道，对于老百姓或对于小人来说，他们不知道什么是道，不懂阴阳之道和君子之道，从知识和智慧方面讲，百姓或小人，因其环境局限没有受教育，因此知识不多不广，智慧没有开发出来，因此称为“小人”，而相反，知识广博富有智慧的人则称为大人，亦可称为“君子”。

从伦理道德的角度而言，小人是否定型的人格类型。《系辞传》对“小人”作过描述，“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不怨，小怨而大戒，此小人之福也”。可见，“小人”是一种被动型人格，小人不是主动去行仁义，而是被迫去行仁义，小人不是主动遵守法纪，而是因为害怕刑法才去遵守法纪，相反，君主则是主动型的人格。

在《周易》中也有尸餐禄位之在位小人，虽然他们占据了一定权位，有一定势力，但却因无德无能，而往往干不成事。《鼎》卦有爻辞云：“鼎折足，覆公餗，其形渥”，孔子解释说：“言不胜其任也”，“德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重”，往往就会干不成公事，给公侯造成损害。又如《周易·系辞传》解释“负且乘，致寇至”的爻词：“负也者，小人之事也，乘也者，君子之器也，小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。”无能无德的小人窃据了君子的权位，德能与器位不相称，就有人想从小人

手里夺过权位来，国家政权就不会稳定。

在《周易》中虽然对“小人”的人格类型没有做明确区分，但经过上述分析，“小人”也可粗略地勾勒为三种情况：

（1）“小人”指普通百姓，与有权位的君子相对；

（2）“小人”指不知阴阳之道，见利忘义之徒，这类人极可能走向犯罪道路；

（3）“小人”指窃据君子权位的无德无能者。

在三类“小人”中，第一类为中性人格，第二类、第三类为负面型人格，对社会有很大危害性，尤其是第三类伪君子，对社会危害更大。

二、《周易》人格类型的形成

在《周易》看来，主体人通过自己的努力，是可以在德业上有所成就，修养成为君子的，《周易》认为，君子不是天生的君子，圣人或贤人也不是天生的圣人或贤人。圣人或贤人或君子都是通过主体人的长期修养而实现而完成的，如果放任自流，不加检点，不加反省，小人就难以转化为君子，小人甚至会走向犯罪的道路，从而受到社会的惩罚。

（一）君子的修养途径

1. 进德与修善

乾卦九三云“君子终日乾乾，夕惕若”，《文言传》解释说，“忠信，所以进德也”，“忠”，即指心中所想与言行一致，忠即诚也；“信”指言行为众人所用，所信。《系辞传》说：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？”中孚卦云：“信及豚鱼也。”皆指信可以进德。

坤卦初六爻辞云“履霜，坚冰至”，《文言》发挥时说：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”，指明了积善积德对于家庭的现在和未来甚至子孙后代，都有重要意义，还不仅仅是对积善积德者本人有意义。善德还可以转化成阴德。

《系辞传》有“日新之谓盛德”的句子，指明道德要每天皆有所得，皆有所进。

2. 建功与立业

《文言传》解释乾卦九三爻云：“君子进德修业也”，“修辞立其诚，所以居业也。”解释九四云：“君子进德修业，欲及时也。”

《周易》往往“德业”并举，可见，对于君子来说，不仅要进德修养，同时也要建功立业。

那么，什么是君子所为之功业呢？

《周易》的功业观并不是浮泛不切实际的功业观，而是有着具体的功业内涵，其功业观与百姓日常生活息息相关。

所谓建立功业，即是“开物成务”，“备物致用，言成器以为天下利”，这种功业观，是非常有益于百姓日常生活的，“开物成务”，即开发资源利用资源，增进百姓生活福利，提升百姓生活质量，“备物致用，立成器以为天下利”，即是通过发明创制，改进生产工具，提高生产力，增进百姓福利，扩大百姓财富。

3. 精研易道

《周易》一书的根本目的，是教会人如何成就君子之道，研习《周易》者通过不断的学习，不断观象玩辞，就能达到“无有师保，如临父母”的自我教育目的。

研习《周易》的一个主要途径，即是观象玩辞，观变玩占。弄懂象和辞的联系、关系及其启示意义，并进一步弄懂象辞对人生言行的指导意义。

如何观象玩辞、观变玩占呢？《系辞传》提供了一系列观象玩辞的范例，如“负且乘，致寇至”，孔子玩辞，体会说：“负也者，小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。易曰负且乘，致寇至，盗之招也。”孔子的解释阐明了“负且乘”之举动与“致寇至”这一结果之间的因果联系，很有生活哲理，与此相关联，举一反三，指出慢藏诲盗，冶容诲淫的道理。

（二）小人人格类型的形成

小人的人格类型是如何形成的呢？

《周易》“否”卦论述了小人之道。小人当道的社会，其特征是“大往小来，则是天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子，小人道长，君子道消也”。小人在乱世不能自制，不能像君子那样俭德避难，而是“荣以禄”。

小人为何不能转变成君子呢？

1. 小人认识有局限，不省君子之道

如“观”卦初六云：“童观，小人无咎，君子吝”，象辞云：“初六童观，小人道也。”

童观，即指只是看到事物的表面现象，看不到事物的本质并认识其客观规律，认识能力有局限，由此而导致的言行必然有偏失和错误。

2. 小人知错不改，导致犯罪丧命

《系辞传》云：“小人以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可掩，罪大而不可解”，小人有了错误，不加以改正，结果恶贯满盈，导致犯罪丧命。

3. 贪图势利，没有自觉行仁义之心

小人没有自觉地践履仁义之心，“不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩”，小人凡是有利可图的才去干，不受到耻辱不主动去行仁，不因为恐惧害怕不会主动行义。

4. 不能任事

《周易》中提到君子时，有四条标准，其中一条是贞固足以干事。而在许多爻辞时，提到小人勿用，就是说小人不能成事，不仅不能干事，反而坏事。

小人因为不善于学习，不积极进取，处事不明阴阳之道，不能通晓自然规律，因而办事不敏锐不公正，不能干事，没有处理公事的能力。

三、《周易》人格类型的伦理价值导向

（一）正面型人格的伦理价值导向

1. 理想人格的榜样号召作用

《周易》通过树立一系列的理想人格，如君子，如圣人、贤人，如后、大人等等，为中华民族树立了流传千古的理想人格。君子型的人格，是中华民族从古至今值得追求的理想人格，同时，君子也是人人值得尊崇的理想人格，君子在普通百姓中具有无形的号召力。

《周易·系辞传》中，提到了历史上实际存在过的圣人，即成就得道的君子，如伏羲、神农、黄帝、尧舜等等，都是

中华民族后裔值得仿效的光辉榜样，对民族的凝聚力、向心力的形成，起到了不可估量的作用。

2. 提出圣王政治，对统治阶级知识分子的言行提出了严格的伦理规范要求

《周易》提出了君子的四个标准，即君子必须做到体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以合义，贞国足以干事。

《周易》为君子谋，君子一般指统治阶级和有可能进入统治阶层的后备力量，即知识分子，那么，《易》即是统治阶级和知识分子出谋划策的，《易》就是教导君子如何在德方面按照四个标准来约束自己的言行。

如果统治阶级不具备这些德能，即使身居高位，也同样被百姓视为小人，而不能列入君子的范畴。

3. 伦理价值导向的原则

(1) 君子之道要合乎自然规律，合乎人的自然本性

《周易》中的天道或天地之道或阴阳之道即是指自然规律。《周易》的三才之道即指天道、地道与人道。君子之道属人道，当然，君子之道的完善要合乎自然规律，合乎人的自然本性。

(2) 利于天下的价值导向

《周易》多次言利，利有小利有大利，有天下之利。《周易》言利时，每每言及“利贞”，在提及君子四德时，亦言及利物足以合义，以义制利，义利并举，也就是说，小利不能损害大利，目前暂时的利益不能损害长远的利益，局部的利益不能损害整体的利益，这种利益的强调就是“贞”，就是“义”。

如何求利呢？追求利益最大化，追求天下人的利益，合

符阴阳之道规律的利益，才是正确的利益观。

《系辞传》里提到“立成器以为天下利”，即是这种价值观及价值导向的表述。

（二）负面型人格的伦理导向

1. 转化教育

《周易》对负面型人格类型，如小人，是持否定态度的，对于小人，要对他们进行教化，即进行适当的教育，力图转化他们，使他们走向正人君子之道，向君子学习。

2. 预防措施

《周易》主张对小人要加以限制，不能让他们担当重任，《周易》中多次提到“小人勿用”并说一旦任用他们，“必乱邦也”，必然搞乱国家，“覆公餗”搞坏公侯的大事。

3. 主张对小人进行适当的刑罚

为了转化教育小人，为了他们改过迁善，可以给他们戴上枷锁，甚至“屨校灭趾”，也是必要的，这样一来，小人就会“小惩而大戒”，从而不再犯同类错误。

对那些冥顽不灵、顽固不化的小人，《周易》主张施以极刑，即“何校灭耳，凶”。

《周易》一书的伦理观对我国的政治思想、文化界的价值观的影响是深远的。其所提出的君子与小人的概念及其伦理价值观念与体系，深为我国人民所接受，在传统文化价值观中据有显著的地位，对于我们的伦理道德建设不无借鉴意义。

第二节 《周易》爻辞与爻位之吉凶关系论析

一、对爻辞归类的说明

《周易》是上古时代的一部占筮书，《尚书·洪范》、《左传》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《诗经》、《楚辞》等典籍都记载有占筮的礼俗习惯。占筮的目的，就是求得所占筮事情的后果，是吉是凶还是其他。因此，我们通过分析爻辞的吉凶关系，以及爻辞与爻位之间的关系对吉凶后果的影响，我们可以推知《周易》时代的人们一般的价值观念，以及这种观念对人们的言行的影响力，可以从中抽象出一般的人们对于趋吉避凶以及如何趋吉避凶的心理，并且可以分析出人们对吉凶因果关系的主流看法及其认识。

根据《系辞传》对爻辞的分析，我们对爻辞的三种分类予以相应说明。

（一）吉利类爻辞

吉利类就是说该爻发生运动变化时会带来有益有利或吉祥的后果。如《坤》卦六五爻云：“黄裳，元吉”，这类爻辞就属吉利爻；又如《乾》九五爻云：“飞龙在天，利见大人”，这类爻也属于吉利爻类；有些爻，虽然没有吉或利的字眼，但很明，属于有利之爻，如《小畜》九五爻云：“有

孚挛如，富以其邻”，等等。

（二）凶险类爻辞

凶险类就是指该爻发生运动变化时会导致有害或凶险等严重的不利后果。如《恒》初六所云：“浚恒，贞凶，无攸利。”又如《坎》初六所云：“习坎，入于坎窞，凶。”

（三）一般类爻辞

吉凶类爻辞的变化最为剧烈，一般类爻辞的变化较小。一般类爻辞包括三种情况，一种是悔吝类，指有小的错误和毛病。《系辞传》云：“悔吝者，忧虞之象也。”一般阳爻发生变化时，如果走极端便会发生小过错。即发生所谓的亢进现象，如《乾》上九：“亢龙有悔”，就是如此。只知进而不知退，只知存而不知亡，只知得而不知丧，结果因急躁冒进而发生悔恨，出现小错误。一般阴爻变化，力量不足，如果当进而未能抓住机遇及时进，当行而未能抓住机遇及时行，当出而未能抓住机遇及时出，坐失良机，便会出现小的失误。第二种是无咎类，即《系辞传》所说的：“无咎者，善补过也”，所谓没有过错并不是说不出现错误，而是说善于补救过失。《周易》爻辞中的无咎都是指善于改过迁善。第三种是客观描述叙述类，只是客观地叙述或描述爻位的运动变化状态，还很难作出吉凶悔吝或无咎等价值判断或后果判断。

事实上，有些爻辞不好归类，如《师》卦六五爻云：“田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。”这类爻辞说明了两种情况。又如《屯》卦九五爻云：“屯其膏，小贞吉，大贞凶”，一条爻辞中，有吉有凶，我们亦不好归类，只说是半吉半凶类爻辞。

二、六爻爻辞归类的基本统计情况及分析

按照上述三大类归纳统计，我们发现《周易》384爻中（用九用六两条爻辞不计）吉利爻共有153爻，凶险爻共有53爻，一般性爻辞为180爻（其中重复统计5爻，如有的爻既属吉利爻又属凶险爻，或属一般爻，未计算在内）。

就六爻位而言，吉利爻初爻位20.5爻；二爻位34.5爻；三爻位10爻；四爻位25爻；五爻位38爻；六爻位25爻。

凶险类初爻位为9.5爻；二爻位4.5爻；三爻位11爻；四爻位5爻；五爻位全凶为0，半凶为4爻；六爻位18爻。

一般类初爻位34爻；二爻位30爻；三爻位43爻；四爻位34爻；五爻位22爻；六爻位31爻。

如果爻位分阳爻与阴爻而言，那么阳爻中吉利爻为82.5爻，阴爻中吉利爻为70.5爻；阳爻中凶险爻为19.5爻，阴爻中凶险爻为32爻。阳爻中一般爻为91爻，阴爻为89爻。

如果每爻爻位分阴阳而言，初爻位中阳类吉利爻12爻，凶爻2爻，一般爻18爻；阴爻吉利爻8.5爻，凶爻7.5爻，一般爻16爻。

二爻位中阳爻吉利爻16.5爻，凶爻2.5爻，一般爻13爻；阴爻中吉利爻18爻，凶爻2爻，一般爻12爻。

三爻位中，阳爻中吉利爻9爻，凶爻3爻，一般爻20爻；阴爻中吉利爻1爻，凶爻8爻，一般爻23爻。

四爻位中，阳爻中吉利爻13爻，凶爻4爻，一般爻15

爻；阴爻中吉利爻 12 爻，凶爻 1 爻，一般爻 19 爻。

五爻位中，阳爻中吉利爻 17 爻，半凶爻 3 爻，一般爻 13 爻；阴爻中吉利爻 21 爻，半凶爻 1 爻，一般爻为 10 爻。

六爻位中，阳爻中吉利爻 15 爻，凶爻 5 爻，一般爻 12 爻；阴爻中吉利爻为 10 爻，凶爻为 13 爻，一般爻 9 爻。

为方便直观，特列成如下表格：

爻位 \ 归类	吉利爻	凶险爻	一般爻
初爻位	20. 5	9. 5	34
阳爻	12	2	18
阴爻	8. 5	7. 5	16
二爻位	34. 5	4. 5	25
阳爻	16. 5	2. 5	13
阴爻	18	2	12
三爻位	10	12	43
阳爻	9	3	20
阴爻	1	8	23
四爻位	25	5	24
阳爻	13	4	15
阴爻	12	1	19
五爻位	38	半凶 4	23
阳爻	17	半凶 3	13
阴爻	21	半凶 1	10
上爻位	25	18	21
阳爻	15	5	12
阴爻	10	13	9
合计	153	53 (含 4 半爻)	180

由此统计简表可以看出，《周易》总共 384 条爻辞中

（不含用九用六两条爻辞），吉凶得失明显的爻，包括吉利类爻和凶险类爻占到 206 爻（含 4 半爻），将其 4 半爻折算成 2 爻，即为 204 爻，而一般爻为 180 爻，可见，《周易》爻辞当中，吉凶得失明显的爻辞略多于吉凶不明显的爻辞。

在吉凶爻辞中，吉利类为 153 爻，凶类为 51 爻（4 半爻折为 2 爻），吉利爻是凶险爻的 3 倍，可以说《周易》的占断语是吉多凶少。

就阴阳爻分别而言，阳爻中吉利爻为 82.5 爻，阴爻为 70.5 爻，阳爻比阴爻吉利爻要多 12 爻。阳爻中凶险爻为 19.5，阴爻为 32，阴爻比阳爻凶险爻多 12.5 爻。也就是说，就《周易》整体阴阳爻吉凶而言，阳爻吉多于阴爻 12 爻而凶少于阴 12.5 爻，而阴爻则相反，吉少于阳爻 12 爻凶多于阳爻 12.5 爻。阳之吉多于阴，而凶则少于阴。

就《周易》卦爻辞阴阳吉凶多少而言，《周易》确实有抑阴扶阳的倾向，当然《周易》也是讲究阴阳平衡的，因为在二五爻等中位爻位中，阴爻反而比阳爻吉利爻为多，这是比较奇怪的，如二爻位中阳爻吉利爻为 16.5 爻，阴爻则为 18 爻；五爻位中阳爻吉利爻为 17 爻，阴爻则为 21 爻，如果完全是扶阳而否定阴，就不会出现此种情况，只能说《周易》虽有扶阳抑阴的倾向，但仍然是讲究阴阳动态平衡、阴阳和谐的，并且主流应该是讲究阴阳平衡与和谐共处。

就六爻位分别而言，最好的爻位自然是代表天位之五爻位，五爻位的吉利爻最多，为 38 爻，凶爻位最少，完全的凶爻没有，半凶爻有 4 爻。其次为代表地位的二爻位，二爻位中吉利爻为 34.5 爻，比五爻位少 3.5 爻，凶爻为 4.5 爻，比五爻位略多。五爻位与二爻位是《周易》卦爻中最好的两

条爻位，吉利爻共有 72.5 爻，而凶爻只有 8.5 爻，凶爻如果算全爻的话，则只有 6.5 爻了。吉利爻在《周易》所有爻辞中占了几乎一半，而凶爻则只占九分之一。因五爻位与二爻位都占中位，因此可见中位在《周易》中的重要意义。而当位反而不明显，甚至几乎没有意义，如五爻位中，按说九五爻才是当位，阳爻占阳位，而六五爻则是阴爻据阳位为不当位，但五爻位中并不是九五阳爻当位吉利爻多，反而是六五阴爻不当位的吉利爻多，因此象辞所说的当位与不当位不具有普遍性，仅仅是个别特殊的场合适用而已，据当位与不当位来分析所有的卦爻辞，是没有多大实际意义的。

爻位最差的是三爻位，代表人的爻位。人生活在天地之间，真的如《周易》所说，是凶多吉少，三爻位吉爻只 10 爻，是六爻位中最少的一个爻位。凶爻却有 12 爻，多于吉利爻，凶爻仅少于六爻位的 18 爻，为第二位。三爻位中，阳爻吉利爻为 9 爻，阴爻吉利爻则只有 1 爻，当位与不当位，就三爻位而言，则很明显了。

四爻位就吉利爻与凶爻综合而言，应排在五爻位与二爻位之后，它的吉利爻有 25 爻，与六爻位相同，但凶爻位却只有 5 爻，远远少于六爻位的 18 爻，因此四爻位排在第三位，名副其实。

六爻位与初爻位就吉凶综合因素而言，大体相当，六爻位吉利爻 25 爻，凶险爻 18 爻，而初爻位则吉利爻为 20.5 爻，凶险爻为 9.5 爻，六爻位是吉爻多于初爻位，但凶爻也多于初爻位。如果以吉利爻为准，则可将六爻位列为第四，初爻位屈居于第五了。

三、爻辞、爻位与吉凶因果关系及其价值观念

朱熹说得好，《周易》本为卜筮之书，但上古时代，殷商西周之秋，卜筮之书肯定不少，就《周礼》所记，当时龟卜之书即有不少，但为什么至今天只有《周易》一书完整地留传下来呢？

这里面除了各种客观原因外，应该还有《周易》本身的原因。《周易》卦画系统即有极强的抽象性，可以用阴阳变化规律来解释天地人等世界运动变化规律，更何况卦爻辞皆为当时社会生活方方面面的记录，为先民们的生活经验的总结，其中含有不少人生哲理与智慧。

所有的占筮占卜占梦占星望氛等等巫术性浓厚的预测方式，都是为了解决人类对未来不定命运的迷惑，都是为了给人指示趋吉避凶、趋利避害的方法与途径，但唯有《周易》一书，不仅指示了吉凶悔吝无咎等后果，而且还提供了一整套的具有很强自身逻辑性的善恶吉凶的因果关系理论和行为价值观念系统规范，这套因果关系理论和行为价值观念系统并不是以语言的形式直接议论出来，而是以卦画、爻辞、爻位等各种方式体现出来，也就是说这种因果关系理论和行为价值观念系统隐含在卦画、爻辞与爻位之中。

从孔子开始的易学发生了重大转变，就是将原来注重卜筮的易学向人文理性的易学转变，挖掘《易》学中固有的哲学哲理意蕴，找出何以致吉何以致凶的因果关系，构建一套以儒家观念为宗旨的行为价值观念系统，因此至荀子时便可以说“善易者不卜”矣！

《易》学的核心价值便是指示人们如何趋吉避凶，如何趋利避害，何以能够改过迁善、断恶向善、攘祸致福，何以能够实现人生的价值，也就是说，它教导人的是何以能够处世立身安身立命成为正人君子。

（一）导致吉凶的环境、条件及其各种主要因素

吉利与凶险是一对相对相反而又相成的范畴。我们试图通过分析爻辞的具体内容、分析爻位来说明导致吉凶后果的环境条件及各种因素。

1. 导致吉利后果的环境条件及各种因素

中位是获得吉利后果的主要因素

我们在“爻位吉凶归类表”中列出了各爻位吉利爻的统计数据，五爻位吉利爻为 38 爻，二爻位为 34.5 爻，四爻位与上爻位各为 25 爻，初爻位 20.5 爻，三爻位为 10 爻，由于五爻位与二爻位占据中位，中位表示得中，即得中道，因此，五爻位与二爻位两个爻位吉利爻最多，可见吉利与爻位的得中与否有主要的关系。可以说，一般而言得中位的爻获吉利的后果的可能性相当大，如五爻位与二爻位，都超过 50% 以上，多半会获得吉利的后果。

不据中位时，如果积极进取，与时偕行，就有可能获得比较好的吉利后果

阳爻代表进取，阴爻代表顺守，在不据中位的情况下，一般的环境条件则为劣势，在这种相对不利的条件下，如果积极有为、奋发进取，则相对而然会有更多的机会获得吉利之后果。例如三爻位，是六爻位中最差的一个爻位，吉利爻只有 10 爻，但在 10 爻中，阳爻却占据了其中的 9 爻，达 90%，可以说在越恶劣、越不利的环境条件下，就越要拼

搏，越要进取，越要不屈不挠、坚忍不拔，才有可能扭转劣势，转败为胜，获得吉利的后果。

不只三爻位如此，除了得中位的五爻位与二爻位中阴爻比阳爻中的吉利爻要多以外，凡是不据中位，如三爻位、四爻位、上爻位、初爻位等四个爻位，都据于劣势地位和不利环境，这四个爻位中，阳爻的吉利爻都比阴爻的吉利爻要多。上爻位中阳爻吉利爻为 15 爻，阴爻吉利爻为 10 爻，阳爻比阴爻多 5 爻；初爻位中，阳爻吉利爻为 12 爻，阴爻吉利爻为 8.5 爻，阳爻比阴爻多 3.5 爻；四爻位中，阳爻吉利爻为 13 爻，阴爻吉利爻为 12 爻，阳爻比阴爻多 1 爻。

可见，在居于不利环境处于劣势的条件下，努力奋斗、奋发有为是改变现状获得成功的一个十分重要的条件。

良好的德行是获得吉利后果的重要条件

在《周易》六十四卦中只有《谦》卦一卦六爻皆为吉利爻，也就是说，谦德是最美好的品德，无往而不利。即使是最不好的三爻位，《谦》卦的九三爻仍是：“劳谦，君子有终，吉”，有了谦虚的美德，即使处于十分不利的环境和地位，也会逢凶化吉，前途一派光明灿烂。由此可见《周易》对“谦德”的推崇和赞美，真是无以复加。

谨守礼俗、适时祭祀可获吉利

“谦德”之所以为《周易》所推崇，是因为谦，是“德之柄也”，是道德运用的工具，只有谦德才会把道德运用好。并且，“谦以制礼”，“谦德”是驾驭礼制的关键。“礼”在上古时代具有特殊意义，“礼不下庶人”，礼是贵族阶级中调整其行为的基本规范，不得逾越。《左传》中记载有许多事例，违礼则会产生十分严重的后果，守礼则会吉利。《履》卦之

履，即指践履，遵守礼制规范，《履》九二云：“履道坦坦，幽人贞吉”，这条爻辞说遵守礼仪之道，平坦宽阔，谨守礼制之人会获得吉祥的后果。又如《比》卦九五爻辞云：“显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。”“王用三驱”即是指君王田猎时遵守田猎之礼，网开一面，虽“失前禽”，而结果是十分吉利吉祥的。

关于祭祀适宜适时可致福的爻辞颇为不少。如《既济》九五：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福”，由此可知适时适宜祭祀可获福泽，导致吉利的后果。又如《姤》卦六二爻辞云：“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉，王用享于帝，吉。”“王用享于帝”，即指王用来祭祀上帝，结果吉祥无比。又如《萃》卦六二爻云：“引吉，无咎，孚乃利用禴”，利用祭祀，以诚心相通，当然吉祥。

2. 导致凶险结果的环境条件及其主要因素

不居中位，没有优势环境和条件，可能导致凶险的后果

六爻位当中，不居中位之初爻位、三爻位、四爻位与上爻位，凶爻都比中位二爻位要多。尤其上爻位，凶险爻多达 18 爻，其次三爻位也达 12 爻，三、上两爻位共有 30 爻之多，占全部六爻位的一半多，而三、上每爻位之凶爻都比二、五两爻位凶爻之和还多。

无德行之小人往往导致凶险结果

如《鼎》卦九四爻云：“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。”孔子在《系辞传》中说：“德薄而位尊，知小而谋大，力少而任重，鲜不及矣。易曰：鼎折足，覆公餗，其形渥，言不胜其任也。”无德行之人身处尊位，就像智谋少要干大

事、力气少要担负重担一样，都会招来凶险的结果。

又如《益》卦上九爻辞云：“莫益之，或击之，立心勿恒，凶”，没有谁帮助他，反而会有人攻击他，立志没有恒心恒德，会招来凶险的结果。

违背常道常理，会导致凶险。

如《颐》卦六三爻云：“拂颐，贞凶，十年勿用，无攸利”，违背了颐养的常道常理，卜筮结果十分凶险，十年之久都不宜行动，不会有什么利益。《象》辞解释说：“十年勿用，道大悖也”，十年之久不宜行动，说明完全违背了颐养正道，严重违背了颐养之常理。

又如《恒》卦初六爻云：“浚恒，贞凶，无攸利”，刚开始就违背常理，急于求成，急求恒久之道，卜筮的结果凶险，不会有什么利益。《象》辞云：“浚恒之凶，始求深也”，急求恒久之道，占筮的结果凶险，是因为一开始就追求过深，违背了循序渐进的原则。

侵蚀、毁坏根基或所依靠依赖之物，会招来凶险

《周易》里有一卦凶爻最多，即《剥》卦，共有三爻为凶。“剥”，即剥落、剥蚀、毁坏之意，即阴剥蚀阳，毁坏基础、根基，这是十分严重的事情，会导致严重后果，因此凶爻最多。

《剥》卦初六爻曰：“剥床以足，蔑，贞凶”，剥蚀毁坏床先从床脚开始，床脚毁坏了，占卜的后果凶险。床以脚为支撑，为基础，床脚毁坏，床即不可用，人在这样的床上就有凶险。

六二爻为中爻，一般会有吉利后果，但《剥》卦里，因阴剥阳，二爻亦处于剥蚀之列，为阴爻，因此六二爻辞云：

“剥床以辨，蔑，贞凶”，床与床脚之间的部分即床辨开始剥蚀毁坏，如果不注意，任其毁坏，后果十分凶险。

六四爻亦为凶爻，六四云：“剥床以肤，凶”，床已剥蚀至床面，凶险。

《大象》辞说：“上以厚下安宅”，居上位者应该厚实基础、扎稳根基，才能安居无恙，也就是说君王必须为百姓谋福利、施惠于民，老百姓安居乐业，政权才会稳固。如果相反，任其基础毁坏，当然会导致凶险的后果。

不谨慎小心，轻举妄动会导致凶险

《周易》里有许多爻辞都说“征凶”，如《大壮》初九爻辞云：“壮于趾，征凶，有孚”，气焰嚣张，蠢蠢欲动，足趾耐不住了，轻举妄动必有凶险，应该遵守诚信之道。

又如《损》卦九二爻辞云：“利贞，征凶，弗损益之”，利于坚守正道，轻举妄动会有凶险，不要减损，会有增益。

又如《革》卦上六云：“君子豹变，小人革面，征凶，居贞吉”，君子推行改革事业，像豹子一样，勇猛可观，文采十分丰富，小人们纷纷改变脸色和态度，支持君子改革，听从于君子。改革完成时，宜稳定局势，如果轻举妄动，会有凶险，利于稳定，占卜吉利。

又如《震》卦上六云：“震索索，视矍矍，征凶，震不于其躬，于其邻，无咎，婚媾有言”，惊雷突然响起，雷声惊得双腿发软，走不稳路，眼睛发昏，眼神恍惚，看不见东西，继续行走会有凶险。幸好惊雷没有击中自己，击中了邻居，自己没有祸害。男女婚姻不合，出现言语争执。

此爻说明在危险突然降临时，应该努力保持镇定，不宜贸然行动，否则有凶险。

⑥积小恶而不改，必积大恶而遭凶险

如《噬嗑》卦上九云：“何校灭耳，凶。”戴上刑具，磨灭了耳朵，凶险。《系辞传》引孔子的话阐释说：“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：‘何校灭耳，凶。’”

小人们无改过迁善之心，小善不去做，小恶经常做，到了恶贯满盈的时候，罪孽深重，必招杀身之祸，十分凶险。

如果小恶而知及时悔改，即初九爻辞所说：“履校灭趾，无咎”，戴上刑具，磨掉了脚趾头，及时悔改，不会有凶险。

（二）由吉凶因果关系体现的行为价值观念

君子居于中位而又具有中德，即有中庸之道，行事立言中正，以天下之是非为是非，不徇私欲私利，即会导致吉利的结果，“得中”，是《周易》时代人们的一个首要的价值观念，“得中”几乎意味着吉利，在价值观念系统中居于核心地位。当然，如果居于中位，处于有利的环境，而不加强自身修养，不懂损益盈虚的变化之道，如《剥》卦六二爻辞：“剥床以辨，蔑，贞凶”，同样会招致凶险后果。

虽然《周易》十分重视祭祀，重视礼制规范，认为“自天佑之，吉无不利”，“东邻之杀牛，不如西邻之涿祭，实受其福”，“王用享于帝，吉”，等等，甚至重视巫史巫术，如《巽》卦九二“用史巫纷若，吉”，但《周易》能在巫术浓厚的背景中突出德的表现，突出人本身的主体性、能动性，十分可贵，这与周代流行的观念，如“天作孽，犹可违，自作孽，不可活”；“祸福无门，惟人自召”；“黍稷非馨，惟德是馨”等等，是协调一致的，互相适应的。

《周易》卦爻辞之重德，处处可见。“谦”德即体现在《谦》卦之中，六爻皆吉利，这在六十四卦中绝无仅有。《系辞传》着重总结了九卦之德，即“《履》，德之基也；《谦》，德之柄也；《复》，德之本也；《恒》，德之固也；《井》，德之地也；《巽》，德之制也。《履》，和而至；《谦》，尊而光；《复》，小而辨于物；《恒》，杂而不大厌；《损》，先难而后易；《益》，长裕而不设；《困》，穷而通；《井》，居其所而迁；《巽》，称而隐。《履》以和行，《谦》以制礼，《复》以自知，《恒》以一德，《损》以远害，《益》以兴利，《困》以寡怨，《井》以辨义，《巽》以行权”。

九卦皆具德之一端，皆有功用，同时九德皆可用来修身，指导立身处世，能够获益匪浅。

《周易》十分强调善可致庆、恶可致祸，《噬嗑》卦上九云：“何校灭耳，凶”，即是罪恶滔天，导致自取灭亡的例子。又如《坤》卦，六二爻辞云：“直方大，不习无不利”，直方大赞扬六二爻之美德，直为正直，方为方正，大为宏大，内心正直，品行方正，心量广大，容纳万物，不反复，也会无往而不利。《文言传》云：“积善之家，必有余庆，积不善之家必有余殃。”可见，善可致庆致福致样，恶可致灾致祸致害的观念已十分深入人心。

《周易》强调与时偕行，见机而作，十分重视机遇和提前进行谋划或预防，即重视“时”与“几”。

《乾》卦九三爻云：“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎”，君子白天整天工作，勤勉不懈，到了晚上即要好好休息，虽有危险，也不会有过错。《文言传》解释说：“终日乾乾，与时偕行”，《乾》卦九二爻辞云：“见龙在田，利见大

人”，《文言传》解释说：“时舍也”，《周易》很重视“时”。

《豫》卦六二爻辞云：“介于石，不终日，贞吉”，《系辞传》引用孔子的话赞叹说：“知几其神乎！君子上交不谄，下交不渎，其知几乎！几者，动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。《易》曰：‘介于石，不终日，贞吉。’介于石焉，宁用终日，断可识矣。君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”几，即指事物发展变化的最先的征兆，一般人往往易于忽略，而君子则会抓住机遇，立即行动，善则推行之，恶则断除之。《豫》卦六二爻之贞吉，是因为能够“介于石”，“不终日”，见机而作，善则推行的结果，《坤》卦初六爻辞云：“履霜，坚冰至”，讲述了一个积累的过程的重要，积善则可有余庆，积不善则可有余殃，当然，善恶已著时，有余庆和有余殃时，所有的人都清楚明白，但当善、恶未形时，尤其是处于萌芽状态，即“几”的状态时，一般人就很难辨别，或不愿意去观察辨别、不愿意去及时处理了。

《文言》曰：“臣弑其君，子弑其父，其所由来者渐矣，由辨之不早辨也”，当初不及时辨别杀逆之心，不早加教育，结果恶行累积，铸成大逆，非人力能够挽回了。孔子对预防之心特别赞赏，他说“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎！”孔子意思是说：审理案情判决案件，我和一般人一样。我和一般人不同的是，预防案件的发生，做到减少杜绝案件的发生，这就是我的理想与志向。《周易》即十分强调这种预防思想。《既济》卦《大象》辞云：“君子以思患而豫防之。”

《周易》追求君子人格，肯定君子人格的价值追求，而否定小人人格，认为小人不堪重用，没有德行。

君子往往居中位，或者具中正之美德，因此其言行能够

获得吉利的结果，如《谦》九三爻云“劳谦，君子有终，吉”，初六云：“谦谦君子，用涉大川，吉”，《豫》卦六二爻辞：“介于石，不终日，贞吉”，亦指君子，孔子明确指出“君子见几而作，不俟终日”，君子是“万夫之望”。

小人为无德之人，往往会坏事，导致凶险的结果。《师》卦上六爻辞云：“大君有命，开国承家，小人勿用”，明确指出对于开国承家的大事不能任用小人，《象》辞指出：“小人勿用，必乱邦也”，告诫说，小人不能任用啊，任用小人，必然会搞乱邦国，使邦国不得安宁，导致凶险结果。

《周易》之《噬嗑》卦上九爻辞所云：“何校灭耳，凶”，即是指小人罪大而不可解，导致凶险后果，自取灭亡。《系辞传》云：“小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可掩，罪大而不可解。”

所谓“《易》为君子谋”，即是说《周易》的价值取向是为君子服务，君子有德，为大众谋利益，有才能有操守，行事公平公正，能够获得吉利的后果，而小人则反是，为人所不齿。小人往往咎由自取。如《解》六三爻辞云：“负且乘，致寇至”，《系辞传》解释说：“负也者，小人之事也。乘也者君子之器也。小人而乘君子之器，盗思窃之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。《易》曰：‘负且乘，致寇至’，盗之招也。”小人如果一时窃据君子之位，因无德能，只能招来别的强盗来抢夺他。

《周易》往往通过一系列由吉凶因果关系而导致的事实向人们昭示：惟有君子，有德有能之人才会获得吉祥之福，而无德无能之小人只能咎由自取，自作孽，自取其祸。从而达到教育人们争取做君子的目的，这种价值观念在古代有着

重大意义。

第三节 《易》礼与吉凶之道

一、历代以礼释《易》概要

《周易》与古礼密切相关，早在先秦时代人们便能从与《周易》相关的《易象》中看出有周礼存在。

《左传·昭公二年》记载说：“晋侯使韩宣子来聘，……观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德，与周之所以王也。’”

由《左传》此节记载可知，韩宣子认为《易象》中包含了周礼。

《系辞传》的作者也认为，《周易》卦辞与爻辞中包含着典礼，《系辞传》云：“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻”。又说：“谦以制礼”，可知《谦》卦与古礼相关。

荀子在解释《咸》卦时，认为《咸》卦有亲迎之道，即有婚礼中的亲迎之礼。《荀子·大略》云：“《易》之《咸》，见夫妇。夫妇之道，不可不正也。君臣、父子之本也。咸，感也。以高下下，柔上而刚下。聘士之义，亲迎之道，重始也。”荀子以为，《易》之《咸》卦可见夫妇之道，即重始，重亲迎。“亲迎”之礼为婚礼“六礼”中的最后一个仪节。

汉代易学家以礼解易之人有孟喜、马融、郑玄等人。以礼说易以郑玄为最，如郑注《泰》卦六五爻辞“帝乙归妹，以祉元吉”云：“五爻辰在卯春，为阳中，万物以生。生育者，嫁娶之贵仲春之月。仲春之月，嫁娶男女之礼，福祿大吉。”

郑玄为两汉经学大师，遍注群经，精通三礼，以礼解《易》多有创见。

三国时的虞翻，亦以礼解《易》。如虞翻注《中孚》卦上九爻辞“翰音登于天”云：“礼存牲，鸡称翰音也”。又如注《蒙》卦辞：“匪我求童蒙，童蒙求我”云：“谓礼有来学，无往教”等等。

唐代的李殷祚、孔颖达诸人，均曾引礼解易。

明清之际的王夫之，解《易》亦重礼，王夫之释《既济》九五爻“东邻杀牛，不如西邻之禴祭”云：“坎之位正北，北以东为上，西为下。上六其东邻，六四其西邻也。阴欲济，而惮于五之尊严，故皆仰求其相济。四慎而居约，薄祭之象。上盈而僭，太牢之祀也。五择于二者，当以下比乎四为宜。祭而神享之曰福。受四之享，于道斯得。东邻汰而濡首，物虽丰而诚不属，绝之可尔。”“禴祭，夏祀。以时举者，俭而有节之谓。”释《归妹》卦云：“女归者，女外适而以夫家为归也。归妹者，男舍其家，出而就女以为归也。”“上古之时，男女无别。黄帝始制婚姻，或男就妇室，初无定制。故子、姒、姬、姜，皆以女为姓。迨乎夏殷，虽天子诸侯，且有就女而婚者，《易》两言帝乙归妹是也。”

王夫之又认为，《大过》卦初六爻“藉用白茅”指郊祭。

清代的张惠言，著有《虞氏易礼》，对虞氏易注中的古

礼总是多有申述阐发。如《晋》卦，卦辞云：“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”，张氏认为，“是天子衰，下有方伯存其政，率诸侯以朝天子。康侯谓安国之侯。《记》曰：‘惟若宁侯也’。锡马蕃庶，覲礼。匹马卓上，九马随之，以享王也。三接，将币三享也。或云晋文受策出入，三覲是也。晋之又衰为明夷，初登于天，后人于地。谓晋离入坤，君不可辅，则三当大狩也。故晋为文王，为方伯，以服事殷之象”。

晚清国学大师刘师培著《周易 周礼 相通考》一文，引张惠之说，“《易》之礼象”，“《易经》一本具备五礼”，即“郊祀之礼见于《益》”；“见于《豫》”；“见于鼎”；“封禅之礼见于《随》”，“见于《升》”；“宗庙之礼见于《观》”；“时祭之礼见于《萃》”；“酬庸之礼见于《泰》”；“见于《归妹》”；“见于《咸》”；“见于《渐》”；“丧礼见于《大过》”；“见于《益》”；“见于《萃》”；“见于《涣》”；“见于《小过》”，“此凶礼也”。

按照刘师培的说法，《易》本五礼，即吉、凶、军、宾、嘉五礼。吉礼有郊祀之礼《益》、《豫》、《鼎》三卦，封禅之礼有《随》《升》两卦，宗庙之礼有《观》卦，时祭之礼有《萃》、《升》、《既济》三卦。共九卦。

凶礼有丧礼《大过》、《益》、《萃》、《涣》、《小过》等五卦。

军礼有田狩礼《屯》卦。

宾礼有省方之礼《观》卦，时会之礼《萃》卦，酬庸之礼《大有》卦，朝覲之礼《丰》卦，聘礼《旅》卦，王臣出会之礼《坎》卦等总共六卦。

嘉礼有馈食之礼《损》、《困》二卦，潘雨霖《读易提

要》云：“夫易氏以礼明《易》，内圣外王之道，皆分置于各卦，于卦爻间所发挥之义理，能融贯群经”，认为“《晋》以诸侯言，《升》以卿大夫言，《渐》以士言。成《既济》之礼为‘君君臣臣，父父子子，兄兄弟弟，夫夫妇妇’”。又如说：“《需》言让礼”；“《师》言军礼”；“《讼》言争礼”，“《谦》言谦退之礼”；“《蛊》言守旧之礼”；“《噬嗑》言惩恶之礼”等等，易氏以礼解《易》，虽有当处，亦时有臆测之辞，少有实证。

民国时期著名国学大师兼革命家章太炎先生在训释《周易》卦爻辞时，亦能以礼明《易》，如章太炎训释“需于郊，不犯难行”时，认为“犯难行”是指“犯犂而行”，“犯犂”即指举行一种祭祀路神的礼仪，祭后驱车从祭牲上碾过，以示行道无险难，此即“犯难而行”之意。“犯犂”之祭举于国门之外，到了郊外，即需于郊，不要犯难而行，不要再举行“犯犂”之路祭了。太炎先生此解颇有新意，又颇为合理。

二、历代以礼释《易》的基本特征评述

1. 以注解的方式阐释卦爻辞时以礼释易

如郑玄、虞翻等以礼释易时，都是采取注解的形式，以礼或礼制礼俗背景阐释卦爻辞。

2. 唐以前以礼释易著作多未完整保存下来，只是部分地保留在《周易集解》和其他古籍的引用材料中。

3. 以礼释易之易学家又往往为礼学大家

郑玄为两汉著名经学家，遍注群经，既精于《易》学，

又精于三礼。孟喜、虞翻等既是易学家，又熟悉礼学。王夫之也遍注五经，既有《易》学著作多部，也有礼学著作。这些易学家都能群经贯通，《易》礼贯通。

4. 《虞氏易礼》可视为张惠言的《易》礼方面的专著，发掘了虞氏易礼方面的意蕴，汇编了大量虞氏《易》礼方面的材料。

5. 刘师培的《周易》与《周礼》相通考》可以说是《易》礼研究领域的专题论文。

6. 古代学者对《周易》古礼的注释、阐述、研究，不绝如缕，因中国自周代直到清代，皆以五经为士人必读之书，并奉行以礼治国的思想，虽历代礼制有所损益，但基本礼制思想未变，因此，许多易学家对古礼的理解是容易的，有相应的文化背景，许多易学家即使不明言礼，他们了解《易》中有礼也是不言自明的。

到了现代，历史文化背景悬隔，礼制传承断裂，许多易学家对《周易》而外的儒家经典尤其是三礼感到陌生，对礼并未精熟，既缺少礼制社会的生活实践与生活习惯，缺少对礼的具体感知与认识，又缺少三礼知识，因此，在《周易》研究中往往会忽略忽视其中的礼制礼俗文化背景，现代的易学著作，很少有从古礼角度去阐释问题的了。

7. 就现存典籍文献材料而言，对《周易》本经的礼制、礼俗等古礼问题，对历代《易》学著作中的古礼问题进行专门研究的易学专著，目前还没有看到。

张惠言的《虞氏易礼》只是对虞翻易注中的古礼问题进行了专门探讨，其开拓之功不小，但张氏并没有对《周易》本经，并没有对其他易学著作中的古礼问题一并进行探讨

研究。

刘师培的论文，虽有卓见，但只是一篇短文，以张惠言的易礼为基础，概括总结了《周易》中的五礼现象。因此，对于全面探讨《周易》中的古礼问题，还远远不够深入。

三、《周易》古礼研究的重要性及必要性

中国被誉为“礼仪之邦”，礼在中国文化中具有十分重要的地位，在古代政治生活、社会生活中，在古代学术中，礼都占有非常重要的地位。陈戌国先生说：“无论中外、无论民族、无论宗教、无论古今、无论诸子百家，都离不开礼。”

当代礼学大家沈文倬先生认为：“经史子集，无一不可证礼。”

皮锡瑞在《三礼通论》中曾说：“《六经》之文，皆有礼在其中，《六经》之义，亦以礼为重。”

李学勤先生认为，中国传统的学术核心是经学。“经”指五经即《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》。五经之中，皆有礼贯穿于其中。

探讨《周易》古礼研究问题，对于全面阐释《易》与古礼之间的复杂关系，对于全面认识礼文化对先秦文化的影响，对于深化《易》学研究内涵，拓展《易》学研究领域，进一步正确认识《易》经与礼在先秦时代的重要地位与作用及其在中国文化史上的价值，无疑具有重要的意义。

同时，就古礼角度，就《周易》时代的社会生活和文化背景的角度阐释《周易》，《周易》中的部分疑难卦爻辞便能

得到比较合理比较准确的解释。

《周易》本身许多卦爻便是西周早期以及殷代的古礼材料，如果抛开礼制礼俗不论，解释卦爻辞便不能切合当时的实际情况，而只能是主观臆测、隔靴搔痒。

四、《易》礼之主要内容及其吉凶之道

（一）易礼主要内容

《易》之古礼，有两种情况，一是礼制上的器物服饰等规定，如《坤》卦所说的“黄裳”，应为命服，是一种礼服，既然是礼服，当然就有礼制等级上的规定与差别。二是具体礼典，如《归妹》卦的婚礼，《观》卦的祭礼等等。

一个完整的礼典包括礼名、礼器、礼物、礼辞、礼容礼仪（包括程序、仪式、揖让动作等等，涵盖歌舞、音乐在内）、礼之处所（包括场所、方位、位置等等）、礼之时日、礼之对象、礼意（行礼之旨意与目的）等 10 项详细的内容，有关礼的文獻对礼典的各项内容都有相应记载与说明。

《周易》中所涉及之古礼，项目往往十分简略，因为《易》中之古礼，仅仅作为说明《易》道之史例事实而加以引用，因此《易》之古礼往往具有史实的特征，具有史料文献的价值，它们是上古时代曾经实行过的典故史实。

下面将《周易》经文中有关礼的卦辞爻辞摘出：

1. 《坤》六五：“黄裳，元吉”，“黄裳”为命士之礼服。
2. 《屯》六二：“屯如遭如，乘马班如，匪寇，婚媾，女子贞，不字，十年乃字。”此爻为上古之婚俗婚礼之遗存遗俗。

3. 《屯》六四：“乘马班如，求婚媾，往吉，无不利。”此爻亦为上古之婚俗婚礼之遗存遗俗。

4. 《蒙》卦辞：“亨，匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三读，读则不告，利贞。”此卦辞为学礼也。

5. 《需》初九：“利用恒，无咎。”“象曰：需于郊，不犯难行也。”此爻记述了路祭之礼仪，为祭礼。

6. 《需》六四：“需于血，也自穴。”此爻为以牲血祭礼之礼。

7. 《需》上六：“入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉。”此爻为嘉礼。

8. 《需》九五：“需于酒食，贞吉。”此爻为宴饮嘉礼。

9. 《讼》上九：“或锡鞶带，终朝三褫之。”“象曰：以讼受服，亦不足敬也。”此爻为锡命之礼。

10. 《师》卦初六：“师出以律，否臧凶。”此爻为军礼。

11. 《师》卦九二：“在师中，吉，无咎，王三锡命。”此爻为锡命之礼。

12. 《师》六五爻：“田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。”此爻为军礼。

13. 《师》卦上六爻：“大君有命，开国承家，小人勿用。”此爻为锡命之礼。

14. 《比》卦九五爻：“显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。”此爻为军礼中的田狩之礼。

15. 《泰》卦初九爻：“拔茅茹，以其汇，贞吉”。此爻为祭礼也。

16. 《泰》六五爻：“帝乙归妹，以祉元吉。”此爻为婚礼也，属嘉礼。

17. 《否》卦初六爻辞：“拔茅茹，以其汇，贞吉，亨。”此爻为祭礼也。

18. 《同人》初九：“同人于门，无咎。”门者庙门，此爻指在宗庙前先行誓师之礼，为军礼。

19. 《同人》九二爻：“同人于宗，吝。”此爻指在宗庙内举行祭祖之礼，为祭礼。

20. 《同上》上九爻：“同人于郊，无悔。”此爻指郊劳回朝之师的犒赏之礼。亦为军礼。

21. 《大有》九三爻：“公用享于天子，小人弗用。”此爻为祭礼。

22. 《大有》上九：“自天佑之，吉无不利。”此爻为祭礼。

23. 《豫》大象辞：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”此辞为祭礼。

24. 《随》卦上九爻：“拘系之，乃从，维之，王用亨于西山。”此爻为祭礼。

25. 《观》卦辞：“盥而不荐，有孚颙若。”此辞为祭礼，属吉礼。

26. 《观》卦六四爻：“观国之光，利用宾于王。”此爻为宾礼。

27. 《贲》卦六四爻：“贲如皤如，白马翰如，匪寇，匪媾。”此言婚礼。

28. 《大过》初六爻云：“藉用白茅，无咎。”此爻言祭礼。

29. 《大过》九二爻：“枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。”此爻涉婚礼。

30. 《大过》九五爻：“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。”此爻涉婚礼。

31. 《坎》六四爻：“樽酒，簋贰，用缶，纳约自牖，终无咎。”此爻言祭祀之礼也。

32. 《咸》卦卦辞：“亨，利贞，取女，吉。”此为婚礼。

33. 《晋》卦卦辞：“康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”此言锡命之礼。

34. 《睽》卦上九爻：“睽孤，见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧，匪寇，婚媾，往遇雨，则吉。”此爻言婚俗婚礼。

35. 《损》卦卦辞：“二簋可用享。”此言祭祀之礼。

36. 《益》卦六二爻：“或益之十朋之龟，弗克违，元吉。王用享于帝，吉。”此言郊祭之礼。

37. 《益》卦六三爻：“益之用凶事，无咎。有孚，中行，告公用圭。”此爻涉凶礼。

38. 《姤》卦卦辞：“女壮，勿用取女。”此辞与婚礼相涉。

39. 《姤》卦初六爻：“系于金柅，贞吉。有攸往，见凶。羸豕孚蹢躅。”陈戍国先生认为：“《姤卦·初六》的意思是说行亲迎礼不吉利”。此爻与婚礼相关。

40. 《姤》卦九二爻：“包有鱼，无咎，不利宾。”此爻为馈宾之礼，属嘉礼。闻一多认为“鱼是代替匹偶的隐语”，李镜池认为“宾，借为嫔。女嫁或男人赘都称为嫔”，那么据此意见，此爻又属于婚礼的范畴了。

41. 《萃》卦卦辞：“亨，王假有庙，利见大人。亨，利贞，用大牲，吉。利有攸往。”此卦辞言祭礼之事，属祭礼，即吉礼之范畴。

42. 《萃》卦六二爻云：“引吉，无咎。孚乃利用禴。”此爻言祭祀之事，属祭礼。

43. 《升》卦九二爻：“孚乃利用禴，无咎。”此爻言祭礼。

44. 《升》卦六四爻：“王用亨于岐山，吉，无咎。”此爻言祭祀事，属祭礼。

45. 《困》卦九二爻：“困于酒食，朱紱方来。利用祭祀。”此爻言祭礼也。

46. 《困》卦九五爻：“劓刖，困于赤紱，乃徐有说。利用祭礼。”此爻言祭祀之礼。

47. 《鼎》卦初六爻：“鼎颠趾，利出否，得妾以其子，无咎。”此爻言王室宗法礼制。

48. 《震》卦辞：“亨，震来虩虩，笑言哑哑。震惊百里，不丧匕鬯。”此爻言祭祀之礼也。

49. 《渐》卦辞：“女归，吉。”此言婚礼也。

50. 《归妹》卦初九爻：“归妹以娣，跛能履，征吉。”此爻言媵婚制，属婚礼。

51. 《归妹》卦九二爻：“眇能视，利幽人之贞。”此爻亦言婚礼之事。

52. 《归妹》卦六三爻：“归妹以娣，反归以娣。”此爻言媵婚之礼。

53. 《归妹》卦九四爻：“归妹愆期，迟归有时。”此爻言媵婚之礼。

54. 《归妹》卦六五爻云：“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。月几望，吉。”此爻言婚礼。

55. 《归妹》卦上六爻：“女承筐，无实，士刲羊，无血，

无攸利。”此爻言婚礼后三月的祭宗庙之礼。

56. 《丰》卦辞：“亨，王假之。勿忧，宜日中。”此辞言祭祀之事。

57. 《巽》卦九二爻：“巽在床下，用史巫纷若，吉。”此爻言祭祀祈祷所行巫术之事，当属祭礼也。

58. 《巽》六四爻：“悔亡，田获三品。”此爻言军礼中的田狩之礼。

59. 《涣》卦辞：“亨，王假有庙，利涉大川，利贞。”此辞言祭祀之事，属祭礼。

60. 《涣》大象辞：“先王以享于帝立庙。”此亦言祭祀之事也。

61. 《节》卦象辞：“君子以制数度，议德行。”此辞与礼制礼节礼教有关。

62. 《中孚》卦：“豚鱼吉，利涉大川，利贞。”此辞涉士庶人之礼。为何礼，无确指。

63. 《中孚》卦九二爻：“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”此爻涉嘉礼，为宴饮之礼。

64. 《中孚》上九爻：“翰音登于天，贞凶。”此爻涉祭礼，祭祀之鸡称翰音。

65. 《既济》九五爻：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”此言祭祀。

66. 《未济》九四爻：“贞吉，悔亡，震用伐鬼方，三年，有赏于大国。”此爻言赏赐之礼，即锡命礼。

67. 《未济》上九爻：“有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚失是。”此爻言宴饮之礼，属嘉礼。

其中，有两条为象辞，如《豫》、《节》等，很可能卦中

之爻与音乐或礼制等相关，但因不可考，故存疑而已，另有《坎》之上六、《离》之九四、《萃》之上六皆与礼有关，但不好归类，或有异议，看法不一，故不一一列出，因所见有限，或许还有其他之卦爻辞，亦未可知。又如《鼎》卦之象辞，讲到“亨上帝以养圣贤”，而没有列入祭祀之礼，因卦辞已涉祭祀，并且，主要考察经文，经文看不出祭祀之礼，而象辞又明言有礼的才列出，此已不符经文之辞的体例了，为不得已而录之。

卦爻辞之五礼分类，亦仁者见仁，智者见智，下面之分类，与刘师培等人略有不同。

1. 吉礼、祭礼《泰》初九、《否》初六、《大有》九三、《大有》上九、《豫》象辞、《随》、《观》、《大过》初六、《坎》六四、《损》、《益》六二、《萃》、《萃》六二、《升》九二、《升》六四、《困》九二、《困》九五、《震》、《丰》、《巽》九二、《需》初九、《需》六四、《涣》、《节》象辞、《既济》九五等共 25 条。

2. 凶礼《益》六三。

3. 军礼《师》初六、《师》六五、《比》九五、《同人》初九、《同人》上九、《巽》六四等 6 条。

4. 宾礼《观》六四。

5. 嘉礼锡命之礼有《讼》上九、《师》上六、《晋》、《未济》九四等 4 条；婚礼有《屯》六二、六四，《睽》上九，《姤》、《姤》初六，《归妹》初九、九二、六三、九四、六五、上六，《泰》六五，《贲》六四，《大过》九二、九五，《咸》、《渐》等共 17 条，宴饮馈宾之礼有《需》上六、《需》九五、《女后》九二、《中孚》、《中孚》九二、《未济》上九

等共 6 条。嘉礼合计总共有 27 条。

（二）《易》礼与吉凶之道

《周易》认为万物因地域、种类的聚集、群居、差别而导致吉凶产生，《系辞传》云：“方以类聚，物以群分，吉凶生矣”。可以说《周易》的中心主旨就是说的天下之理，即《系辞》传所说的：“易简，而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。”

天下之理，非一般一人一事一物之理，而是能辨明天下之是非、公天下之是非的普遍的、根本的、不可违背的公理与原则，即大是大非之理。天下之理亦可说成是天下之大道，或可说成是圣人之道，或三才之道。即天道、人道、地道。

天下之理就是从卦象卦辞的是非变化吉凶后果体现出来。《系辞传》云：“圣人设卦现象，系辞焉而明吉凶。”由此可知，圣人系辞，即《周易》之卦辞爻辞等经文，都是为了明吉凶，明天下之至理。

为什么由所系之辞可以推明吉凶之理呢？因为圣人已观其会通，找到了万物之公理，即就此公理即天下之至理而行其典礼，这个万物之公理天下之至理用当时天下人共同遵守的礼制价值规范等等当时人们普遍遵守的准则等礼典的形式表现出来，再就此公理等礼典的遵循与背离而判断其吉凶后果。即《系辞传》所说的：“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”

“吉凶者，贞胜者也。”吉凶的后果，都是天下之至理或者说天下之礼典取得了胜利，合乎天下之至理合乎天下人需遵循的礼典就会带来吉利的后果，违背天下之至理，不遵循天下

人需要的礼典就会产生凶险的后果。

凡所行之事合乎天下之至理、合乎通行之典礼、合乎天地人之道，即为善。凡所行之事违背天下之至理、违背通行之典礼、违背天地人之道，即为不善。善即可导致吉，导致喜庆；不善则可导致凶，导致灾祸。《文言》云：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”，就是从这个角度来立论的，是颠扑不破的至理名言，是真理，这也是《周易》的关键和主旨所在。

这个天下之至理，即《周易》之道就是生生之理，《系辞传》云：“先生之谓易。”让所有的天下的万物皆能遂其品性、成其性命而能和谐生长成就，而不是仅仅指一物一人或局部的人、物而不顾其余的人、物。

天下之理是就宏观角度立论，细而言之，各有其端，即天地人三才之道，而亦各有其端，即《易》中所述之易道，由卦辞与爻辞所体现出来的六十四卦三百八十六爻之道。明此《易》道，是为了成就德业，“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓《易》。”“夫《易》，圣人之所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。”

知圣人之道，知吉而趋吉，知凶而避凶，即能成就德业，能通天下之志，能成天下之务，能断天下之疑，因此说：“是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”

吉凶之道，细处而言，《系辞传》有详细说明。“辨吉凶者存乎辞”，吉凶是从卦辞与爻辞中辨别出来的，因为爻是道的变动，系辞则是行其典礼，断其吉凶。

获吉之道具体而言，曰君子要同心，则可获利。“同人

先号咷而后笑，子曰：君子之道，或出或处，或默或语，二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰”。

同君子之道，同君子之心，这样的言辞，即善言，善言则影响甚大甚远。“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之。”子曰：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民。行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎？”

《中孚》九二爻辞说的是宴饮朋友之礼，宴饮朋友，遵守礼仪，合乎正道，出善言，行善行，则可影响千里之遥的朋友，如果言行不善，千里之外的人都不会听从，更不要说身边的人了。

《同人》卦九五爻说的是军礼，大师相遇之礼，“二人同心，其利断金”，同心同德，则会无往而不胜。

《大过》卦初六爻云：“藉用白茅，无咎。”王夫之说是行郊祀之礼，将祭品垫放在白茅之上。子曰：“苟错诸地而可矣，藉之用茅，何咎之有？慎之至也？夫茅之为物薄而用可重也，慎斯术也以往，其无所失矣。”此言在祭礼中非常谨慎虔诚，对待祭品非常慎重，如果行事而有此谨慎虔诚慎重态度，那么还会有什么事做不成的呢？

《大有》卦上九爻辞：“自天佑之，吉无不利”，爻辞云自天佑之，当系祭天之礼，即郊祭天之礼，祭礼上天，为何会获得吉无不利的后果呢？“子曰：佑者，助也。天之所助者顺也，人之所助者信也。履信思乎顺，又以尚贤也，是以自天佑之，吉无不利。”孔子解释说，人能够顺应天时，得

到百姓帮助，得到别人帮助，得到贤能之士的支持，尊重礼敬贤能之士，任用贤能之士，有了这三个条件，即吉无不利了。郊祭上天时，要有别人帮助，要任用贤人助祭，要顺应天时，孔子从祭祀之礼中抽象出一般的普遍的规律的规律，即天下之至理与天地人三才之道，合乎此正道行事则吉无不利，违背此正道则凶险无比了。

小人们不知礼，不行礼，违背正道，如能及时改正，则会获得利益。《易》之《噬嗑》卦初九辞云：“履校灭趾，无咎。”子曰：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也。”小人犯了错误后得到了惩罚，戴上了刑具，并因此而悔过改错，因害怕受到更大的惩罚而走上正道，会获吉得福。当然，有一部分小人知错而不改，罪恶累积，越积越大，最后获得身败名裂，自取灭亡的下场。《系辞传》引孔子的话说：“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身，小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：‘何校灭耳 凶。’”

孔子赞扬颜回是知善行善、知不善而改过迁善的典范。“子曰：颜氏之子，其殆庶几乎！有不善未尝不知，知之未尝复行也。《易》曰：‘不远复，无祇悔，元吉’”。能够立即改过迁善，即大吉大利。

上古时代之大事，唯祭祀与战争二端，《左传》即说：“国之大事，唯祀与戎。”《文言传》所说的“贞固足以干事”，其事应主要指祭祀与战争之事。

《周易》中之古礼，虽有吉凶军宾嘉等五礼在内，但祭祀之礼是最主要最根本的，除了祭礼而外，其余之礼亦有祭

祀内容，如冠礼之在庙内举行，昏礼后三月之祭祖，宴饮酬酢之有祭祀内容等等，可见，刘师培所说的以祭祀为重，很有见地。五礼中之礼，以祭礼为根本。

上古时代，《周易》时代的祭祀活动，是大型的非常重要的一项政治、经济、文化、宗教等活动，‘祭天祭地只能是天子主祭，其余诸侯无权主祭，只能协助天子祭祀，即只能助祭。诸侯们助祭，当然要贡献祭品祭物。大型祭祀活动，有专职的巫觋等神职人员参加。可以说，《周易》时代的所有生活都围绕着祭祀活动这个中心而展开，人们修筑房屋，是先修祖庙之类的祭祀建筑，而后才能修筑寝宫住室；人们制作器具，也同样要先制作祭器祭服，而后才能制作生活用的器具和衣服。并且祭器和祭服是不允许买卖的，是严厉禁止流通的，这是礼制明令规定的内容，而个人生活之器具及衣服是可以流通、可以买卖的。

因此，祭祀在古人心目中具有神圣的无比崇高的地位，这种地位在今天的现代人们看来，几乎无法想象。

由甲骨卜辞看来，当时殷商王室，几乎无事不卜筮，无事不祭祀。

礼神祭神，包括天神地祇人鬼，其目的当然是趋吉避凶，祈福攘祸，吉礼之目的重在祈福，凶礼之目的重在攘祸，军宾嘉礼等礼都有祈福之目的。

礼与吉凶关系紧密相连，趋吉避凶可以说是行礼的目的。

行礼守礼，也就是遵循当时的典礼，当时人们普遍认同的行为规范以及价值规范，这种行礼、守礼，在爻辞爻位上表现出来就是得中、得位、得时，在人道的层面表现出来主

要是顺时、守信、尚贤、谦让等等，如《大有》卦上九爻辞所云：“自天佑之，吉无不利”，祭天之礼得当合礼，即吉祥无不利，所谓合礼，正如孔子所解释的，一是顺应天时，即会得到天的帮助；二是获取百姓信任，即会得到民众帮助；三是尊贤任能，即会获得贤能之士的支持。

由此可见，合礼即指遵循天下之至理，遵循普遍的根本的天地人之道。

《周易》卦爻辞中所涉之礼皆应作如是观，这些古礼，都是为了说明天地人之至理，说明如何可以获吉又如何才能避凶的范例。

参考文献

- [1] 刘玉建. 两汉象数易学研究(上、下册). 南宁: 广西教育出版社, 1996
- [2] 廖名春. 易学研究史. 长沙: 湖南出版社, 1991
- [3] 萧汉明, 郭东升. 周易参同契. 上海: 上海文化出版社
- [4] 唐明邦. 周易评注 [M]. 北京: 中华书局, 1995
- [5] 哲学研究特约记者. 返本开源、圆融会通 [J]. 哲学研究, 2000. (2): 55
- [6] 李鼎祚. 周易集解 [M]. 北京: 北京市中国书店, 1984
- [7] 李安纲主编. 易经 [M]. 北京: 中国社会出版社, 1999
- [8] 金景芳. 周易全解 [M]. 长春: 吉林大学出版社, 1989
- [9] 金景芳. 《周易·系辞传》新编详解 [M]. 沈阳: 辽海出版社, 1998
- [10] 南怀瑾. 易经系传别讲 [M]. 北京: 中国世界语出版社, 1996
- [11] 高岛吞象. 高岛易断 [M]. 北京: 北京图书馆出版社, 1997
- [12] 邓球柏. 白话焦氏易林 [M]. 长沙: 岳麓书社, 1996
- [13] [清]李道平. 周易集解纂疏 [M]. 北京: 中华书局, 1994
- [14] 尚秉和. 周易尚氏学 [M]. 北京: 中华书局, 1980
- [15] 高亨. 周易大传今注 [M]. 济南: 齐鲁书社, 1998
- [16] 郭沫若. 十批判书 [M]. 北京: 人民出版社, 1954
- [17] 邓球柏. 白话帛书周易 [M]. 长沙: 岳麓书社, 1995

- [18] 王夫之. 周易内传 [A]. 王船山全书 [C]. 长沙: 岳麓书社, 1996
- [19] 陈戌国点校. 周礼、仪礼、礼记 [M]. 长沙: 岳麓书社, 1989
- [20] 刘师培. 国学发微 [M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2004
- [21] 陈戌国. 周易校注 [M]. 长沙: 岳麓书社, 2004
- [22] 李学勤. 失落的文明 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2000
- [23] 张善文, 黄寿祺等. 周易译注 [M]. 福州: 福建人民出版社, 2000
- [24] 孔颖达. 周易注疏. 易学精华 [M]. 北京: 北京出版社, 1996
- [25] 马振彪. 周易学说 [M]. 广州: 花城出版社, 2000
- [26] 春秋三传 [M]. 北京: 中国书店, 1998
- [27] 郑玄注, 常秉义编. 易纬 [M]. 乌鲁木齐: 新疆人民出版社, 2000
- [28] 孙诒让. 周礼正义 (1—14 册) [M]. 北京: 中华书局, 2000
- [29] 林忠军. 周易郑氏学阐微 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005
- [30] 朱伯崑. 易学哲学史 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1986
- [31] 阮元校刻. 十三经注疏 [M]. 北京: 中华书局, 1980
- [32] 邢文. 帛书周易研究 [M]. 北京: 人民出版社, 1997
- [33] 杨庆中. 二十世纪中国易学史 [M]. 北京: 人民出版社,
- [34] 沈文倬. 宗周礼乐文明考论 [M]. 杭州: 杭州大学出版社, 1999
- [35] 陈戌国. 中国礼制史 [M]. 长沙: 湖南教育出版社, 2002
- [36] 朱熹. 朱子语类 [M]. 长沙: 岳麓书社, 2000
- [37] 陈来. 古代宗教与伦理 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2000

后 记

《系辞传》云：“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易”，学《易》当进德修业，明生生之理。春夏之交，草木莽莽，雷以动之，雨以润之，漫步江边，只见绿树成荫，春水满岸，眺望江心，波光潋滟，渔帆点点。忽然想起岳麓书院王闼运撰写的一幅对联：“吾道南来，原是濂溪一脉；大江东去，无非湘水余波。”

在岳麓书院求学期间，浸润于六艺而乐以忘忧，幸得各位先生耳提面命，于圣学有所窥视，无赖资质愚钝，有负师恩，又有负书院矣。忝为书院学子，仰望先贤大德，润泽有加，而无以厚报焉。

恩师陈戌国先生曾多次催促我将所撰写的《易》学文论付梓印行，书院院长朱汉民先生亦建议我将所撰写的《易》学文章厘定框架，重新梳理，予以出版，并亲自审阅订正全稿，惠赐序言。《易》学研究领域的前辈与权威，武汉大学哲学学院博士生导师萧汉民先生于2005年12月份亲自审定全稿，赐以嘉言，提出不少订正修改建议，鼓励有加。

此书的顺利面世，凝聚了朱汉民先生、陈戌国先生、萧

汉明先生等各位先生的不少心血，并得到了湖南大学出版社雷鸣社长、熊志庭副社长、肖立生主任、王和君主任等各位先进的鼎力支持，感激之情难于言表。惟有日后兢兢于德业学业事业，日新其德，日进其业，庶几不辜负各位先生的厚爱矣！

最后当感谢妻子萧小云及爱女兰文婷的理解与支持。

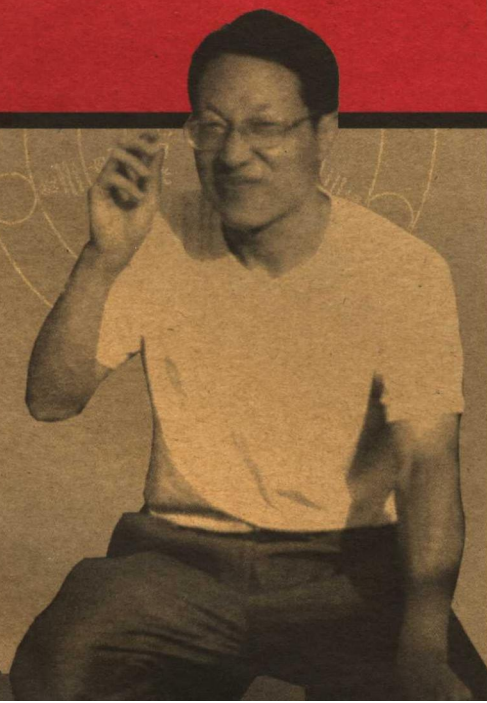
因著者识见学养有限，拙作定有不当之处，敬请专家学者和广大读者批评赐教焉。

兰 甲 云

2006 年 5 月 23 日于天马山西肥遁斋

作者简介

兰甲云，男，湖南洞口人，
《湖南大学学报》（社会科学版）
副主编，编辑部主任，副编审，湖南
大学岳麓书院2004级博士生。在
《中国出版》、《出版发行与研
究》、《湖南社会科学》、《西北
师大学报》、《湘潭大学学报》等
刊物上发表学术论文30余篇，参
编著作3部。1998年被评为湖南省
高校优秀青年编辑，2006年4月被
评为全国社科学报优秀主编。



岳麓书院学术文库·中国哲学研究系列

《论语》《孟子》疑义研究

张松辉 著

理气性心之间

——宋明理学的分系与四系

向世陵 著

墨学结构研究

钱永森 著

周易卦爻辞研究

兰甲云 著



总 序

朱 汉 民

光绪二十七年（1901年），清廷下诏全国教育改制，废书院、兴学堂，延续千年之久、遍布全国各地的书院制度被废除，而其中一部分书院则改制为近代学堂。曾在中国书院史上一直极负盛名、并且是“天下四大书院”之一的岳麓书院，于光绪二十九年（1903年）改制为湖南高等学堂。辛亥革命后，经过一段学制的变更，至1926年正式定名为湖南大学。这样，一所有着近千年办学历史的古老书院，终于完成其近代化转型的历史使命，成为今日我国现代高等教育体系的重要组成部分——一所全国重点大学。

然而，岳麓书院的文化生命并没有终止，这所办学悠久的古老学府在20世纪80年代又获得了新的发展机遇。一方面，因为岳麓书院在中国历史上的重要地位和文化价值，其遗址被列为国家重点保护文物，在湖南大学的主持下修复原貌并对外开放，现在来此参观访问者络绎不绝，它已经成为国内外各界人士寻访中国文化的重要目的地。另一方面，岳麓书院在修复的同时又逐步恢复其培养人才、学术研究的功

能，它已经成为湖南大学下属的人文学科的教学、研究基地，纳入到我国现代高等教育的体系中，并获得历史、哲学等人文学科硕士、博士学位授予权。所以，许许多多来岳麓书院视察、访问、考察的政界要人、学界名流，在高度赞扬岳麓书院的历史文物价值的同时，也充分肯定它作为活的文化生命的现代意义。

岳麓书院曾经有过 900 多年办学历史及活的文化生命。在历经种种社会变局、政治动荡之后，岳麓书院仍表现出顽强的生命力而弦歌不绝，是因为她承担着使中华文化得以绵延不绝的文化创新、文化积累、文化传播的重要功能。在社会变革、文化演进的历史进程中，岳麓书院总是立身于时代的前头，成为新兴学术思潮的基地；总是通过不断地著书、刻书、藏书，为源远流长的中华文化累积宝贵的精神财富；总是通过培养一代又一代的士人，从而完成文化传播的历史使命。

正如人们所看到的，今天的岳麓书院作为活的文化生命，一如既往，依旧以中华文化的创新、积累、传播为自己的历史使命与时代责任。在这所古老的庭院中，现代学人仍在参加一次又一次的学术聚会，仍在聆听一场一场的学术演讲，仍在撰写、出版一部一部的学术专著，仍在毕业一届一届的读书人。这一切，都在说明一个事实：岳麓书院的文化生命延续在今天，而且活出了新的意义。

我们编辑、出版这套《岳麓书院学术文库》，其主要宗旨，就是继承岳麓书院的学术传统，继续为当代学术文化的建设与发展尽绵薄之力。希望本《文库》能够传承古代书院的文化创造、文化积累、文化传播等功能，为现代学术文化

做一点添砖加瓦的工作。

当然，当代学术文化，群星灿烂。我们只能根据岳麓书院在学科建设、学术研究方面已经或正在形成的研究方向及特色，确立一些研究系列。本《文库》推出的第一个系列是湖湘文化研究系列，第二个系列是中国古代史研究系列，第三个系列是中国哲学研究系列。我们还将继续推出其他系列。本《文库》的作者队伍，除岳麓书院的在职教学研究人员、研究生以及来此讲学的专家学者外，还包括一些在相应系列的研究中有学术见地的海内外专家学者。希望大家来共创今日岳麓书院的学术繁荣。

序

甲云研究《周易》已有十余年时间，颇有心得体会，去年曾向我谈过他所撰写的有关《周易》的专题论文，其中部分已在学术刊物上发表过，我建议他拟具一个框架，整理后以专著形式予以出版，标题即定为《周易卦爻辞研究》，他将初稿送给我审阅，我看了后觉得此书有一定的学术价值，特向出版社推荐出版。

该书以实事求是的态度，以详细谨密的材料，首先考证论述了《周易》本经及十翼的来源、作者以及撰作时代问题，持论平允，有说服力，并立足于《周易》成书的时代背景，考察了《周易》时代人们的认知方式以及《易》筮在当时的应用情况和社会影响，分析了《周易》卦爻辞的特殊的表述结构，建立了一套完整的比较全面的解读方式，对学习研读《周易》确实有帮助。

其次，在分析解读《周易》卦辞与爻辞上，多有独得之见。如解读《乾》卦初九“潜龙勿用”爻辞、《坤》卦六五“黄裳，元吉”爻辞、《蒙》卦九二“子克家”爻辞等等，皆有自己的心得体会，发时贤之所未发，有一定的学术价值。

再次，甲云此书在分析解读《周易》卦爻辞时，能结合《周易》时代的礼制礼俗情况进行研究，发现了《周易》卦爻辞中的部分问题并进行了解决。如比较好地解读了《归妹》卦的卦爻辞，并从这些卦爻辞中分析论证了当时的媵婚制情况，接着又考察了《周易》时代的婚俗婚礼情况，这些合理的解读、阐释颇有学术意义。

在分析《周易》卦爻辞与爻位之间关系，分析易礼与吉凶之道的关系时，以大量的数据统计为依据，使分析论述有了坚实的基础，不空虚不浮泛，由此得出的结论具有较强的说服力。

学习研读《周易》不容易，宋代理学大师朱熹曾经说过：“某尝谓上古之书，莫尊于《易》，中古后书莫大于《春秋》，然此两书皆未易看。”甲云读《周易》，读懂读透了，有自己的见解，说文析理，新意迭出，可见甲云学风踏实，下了不少苦功。

很高兴甲云在学术研究上取得了一定成绩，值此《周易卦爻辞研究》出版之际，甲云托我作序，故乐为之序，祝愿他在今后的学术研究中更上层楼，取得新的更大成绩。

朱 汉 民

2006年5月18日于岳麓书院